COLECCION
CIENCIAS
ECONOMICAS

ANTI-DÜHRING

FEDERICO ENGELS

ANTI-DÜHRING

La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring

Versión española de

MANUEL SACRISTAN LUZON



EDITORIAL GRIJALBO, S. A.

México, D. F., 1968

ANTI-DÜHRING.

LA SUBVERSION DE LA CIENCIA POR EL SEÑOR EUGEN DÜHRING

Título original:

HERRN EUGENS DÜHRING'S UMWÄLZUNG DER WISSENSCHAFT

El texto traducido es el publicado en el volumen XX de las Obras de Carlos Marx y Federico Engels, edición del Instituto de Marxismo-Leninismo del Comité Central del Partido Socialista Unificado de Alemania (SED), Dietz Verlag Berlín, 1962. Dicho texto corresponde al de la última edición (tercera) de la obra corregida y aumentada por el propio Engels (Stuttgart, 1894).

D. R. Sobre la versión española por Editorial Grijalbo, S. A., avenida Granjas, 82, México, 16 D. F.

PRIMERA EDICIÓN: septiembre, 1964 .... 4.000 ejemplares
SEGUNDA EDICIÓN: febrero, 1968 .... 3.000 ”



IMPRESO EN MÉXICO
PRINTED IN MEXICO

INDICE GENERAL

INTRODUCCION

Sección primera

FILOSOFIA

Sección segunda

ECONOMIA POLITICA

Sección tercera

SOCIALISMO

LA TAREA DE ENGELS EN EL "ANTI-DÜHRING"

POR QUÉ FUE ESCRITO EL "ANTI-DÜHRING"

El 3 de enero de 1877, *Vorwärts* (*Adelante*), el órgano del partido socialdemócrata alemán, empezó a publicar una serie de artículos de Engels bajo el título general "La subversión de la filosofía por el señor Dühring". La serie terminó con el artículo del 13 de mayo del mismo año. Pero ya el 27 de julio aparecía el primer artículo de una nueva serie titulada "La subversión de la economía por el señor Dühring". Una parte de esta serie —el capítulo X de la segunda sección del libro— es obra de Marx. El último de estos artículos apareció en el *Vorwärts* el 30 de diciembre de 1877. Por último, una tercera serie comenzó a publicarse el 5 de mayo de 1878 para concluirse el 7 de julio del mismo año. Título general de esta última serie era "La subversión del socialismo por el señor Dühring". En la edición como libro (tres ediciones en vida de Engels: 1878, 1886, 1894), las tres series de artículos aparecen como tres secciones. El título del libro —*La subversión de la ciencia por el señor Dühring*—, igual que los de las series de artículos, parodian el de un libro de Dühring sobre el economista Carey.

Eugen Dühring era un *Privatdozent* de la Universidad de Berlín, que en 1868 había publicado una reseña del primer volumen de *El Capital* de Marx. Dühring hizo poco después una profesión de socialismo y empezó a ejercer cierta influencia en el partido socialdemócrata alemán. La influencia de Dühring pareció muy negativa a Liebknecht, a Marx y a Engels. El primero, desde Alemania, urgió de Engels una toma de posición respecto de Dühring. Engels consultó con Marx, y éste contestó que la toma de posición no podía tener lugar sino "criticando sin ningún miramiento a Dühring" (carta a Engels del 25-V-1876). En la misma carta, por otra parte, Marx recuerda que los escritos de Dühring carecen en sí mismos de importancia, hasta el punto de que una crítica de ellos sería "un trabajo demasiado subalterno". Marx ve el peligro, poco importante, de Dühring en la satisfacción que

suscita entre los "artesanos", como dice Marx —es decir, entre los triviales escritores socialistas sin preparación científica—, la lisonjera acogida que les dispensa Dühring y que ellos tienen por fuerza que comparar con la severidad con que Marx ha tratado siempre a los semicultos sin espíritu científico.

Efectivamente era Dühring muy poca cosa. Ni hoy ni en tiempos de la segunda edición del libro de Engels queda ya nada de la obra del retórico pedagogo berlinés que parece haber tenido el destino de darse siempre de cabezadas con grandes figuras científicas, como Marx y el físico Helmholtz. Por la nulidad científica de Dühring se asombró al principio el mismo Engels del éxito de su libro contra aquél. Pero pronto comprendió la causa del éxito del *Anti-Dühring:* este libro era la primera exposición de conjunto de la concepción comunista del mundo iniciada por Marx. No se debe, sin duda, perder de vista que una exposición temáticamente tan amplia como el *Anti-Dühring* no puede ser, dado que apenas rebasa las 300 páginas en octavo, sino un manual de divulgación. Pero a pesar de eso —o quizá precisamente por eso— su importancia fue grande para todo el movimiento obrero.

El *Anti-Dühring* ha sido, pues, escrito con una inmediata motivación política y polémica, contra un oscuro confusionario hoy olvidado. Pero en el curso de su trabajo Engels se ha visto llevado a polemizar también con la corriente ideológica, quizá siempre presente en el socialismo, que Dühring representó brevemente en su tiempo. Desde el punto de vista de la historia del socialismo, Dühring representa, en efecto, pese a su petulante desprecio de los socialistas utópicos, una vuelta a la fundamentación utópica e idealista del movimiento obrero. Pues toda la teoría socialista se basa, según Dühring, en categorías morales abstractas, como la Justicia, la Igualdad, la recusación de la "propiedad violenta", etcétera. Mientras polemiza con Dühring, Engels va exponiendo, por necesidad de la argumentación, los fundamentos de lo que suele llamarse "socialismo científico", esto es, de un socialismo que ve su fundamento en la realidad histórica, en la vida real humana, y no en la mera voluntad moralmente cualificada.

No se trata, naturalmente, de que el marxismo carezca de motivaciones morales. Marx ha dicho, criticando a Feuerbach, que la palabra *comunista* no tiene un contenido meramente teórico, porque significa militante de un determinado partido, en lo que va implícito un reconocimiento de componentes morales en cualquiera que tenga derecho a llamarse *comunista* en el sentido de

Marx, pues el militar en un partido es resultado de una decisión, cosa de la moral. Pero el marxismo se caracteriza en este punto por la afirmación de que el contenido de los postulados morales debe buscarse en la realidad. Un ejemplo muy claro de la dialéctica de moral y realidad en el pensamiento marxista se encuentra precisamente en el *Anti-Dühring*, en el capítulo X de la primera sección, cuando Engels define el contenido del concepto moral de igualdad para el movimiento obrero y para el socialismo científico. Igualdad no es para el marxismo un postulado abstracto independiente de la realidad, sino la postulación de algo con positiva viabilidad histórica y con un contenido determinado por ella, a saber, la supresión de las clases sociales: "[...] el real contenido de la exigencia proletaria de igualdad es la exigencia de la *supresión de las clases*. Toda exigencia de igualdad que vaya más allá de eso cae necesariamente en el absurdo." Las ideas morales son, como toda la cultura (sobreestructura) función de la base económico-social, de la vida real de los hombres. Están, aunque muy complicada y mediatamente, determinadas por esa base, y así son o bien racionalizaciones de la misma, o bien pesimistas justificaciones de ella, o bien protesta contra ella. En este último caso —que es el del movimiento obrero—, las ideas morales sólo tienen verdaderamente sentido si contienen una crítica racionalmente justificada de la realidad con que se enfrentan, si su contenido significa futura realidad previsible, y si se insertan en el marco de una concepción del mundo que, sobre una base científica, sea capaz de explicar primero y organizar después la realización de aquellos contenidos.

La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*, por debajo de la crítica a Dühring mismo, consiste en aclarar ese punto: cómo el fundamento del socialismo moderno no es la voluntad moralista, sino el conocimiento de la realidad. "Para hacer del socialismo una ciencia", se lee en el capítulo I de la Introducción, "había que empezar por ponerlo sobre un suelo real". Esto obliga a Engels a intentar —con los riesgos de inmadurez que conlleva el compendiar algo naciente— una exposición de la concepción del mundo llamada a fundar el socialismo científico. Con esta motivación está también escrito el *Anti-Dühring*, aunque acaso Engels no se haya dado plena cuenta de ello en el primer momento, absorbido por el "trabajo subalterno" de terminar con la influencia de Dühring en el partido socialdemócrata alemán.

Qué es una concepción del mundo.

Una concepción del mundo no es un saber, no es conocimiento en el sentido en que lo es la ciencia positiva. Es una serie de principios que dan razón de la conducta de un sujeto, a veces sin que éste se los formule de un modo explícito. Esta es una situación bastante frecuente: las simpatías y antipatías por ciertas ideas, hechos o personas, las reacciones rápidas, acríticas, a estímulos morales, el ver casi como hechos de la naturaleza particularidades de las relaciones entre hombres, en resolución, una buena parte de la consciencia de la vida cotidiana puede interpretarse en términos de principios o creencias muchas veces implícitas, "inconscientes" en el sujeto que obra o reacciona.

Pero frecuentemente esos principios o creencias inspiradores de la conducta cotidiana, aunque el sujeto no se los formule siempre, están explícitos en la cultura de la sociedad en que vive. Esa cultura contiene por lo común un conjunto de afirmaciones acerca de la naturaleza del mundo físico y de la vida, así como un código de estimaciones de la conducta. La parte contemplativa o teórica de la concepción del mundo está íntimamente relacionada con la parte práctica, con el código o sistema de juicios de valor, a través de cuestiones como la del sentido de la vida humana y de la muerte, la existencia o inexistencia de un principio ideal o espiritual que sea causa del mundo, etc. Por ejemplo, de la afirmación teórica de que el hombre es una naturaleza herida, como profesa la teología católica, se pasa de un modo bastante natural a la norma que postula el sometimiento a la autoridad. Esa norma práctica es, en efecto, coherente con la creencia teórica en cuestión.

La existencia de una formulación explícita de la concepción del mundo en la cultura de una sociedad no permite, sin embargo, averiguar con toda sencillez, a partir de esas creencias oficialmente afirmadas, cuál es la concepción del mundo realmente activa en esa sociedad, pues el carácter de sobreestructura que tiene la concepción del mundo no consiste en ser un mecánico reflejo, ingenuo y directo, de la realidad social y natural vivida. El reflejo tiene siempre mucho de ideología, y detrás del principio de la caridad, por ejemplo, puede haber, en la sociedad que lo invoca apologéticamente, una creencia bastante más cínica, del mismo modo que detrás de los Derechos del Hombre ha

habido históricamente otras creencias efectivas, mucho menos universales moralmente. Mas para aclararse el papel de la concepción del mundo respecto del conocimiento científico-positivo (que es el principal problema planteado por el *Anti-Dühring*) puede pasarse por alto ese punto, aunque en sí mismo es imprescindible para una plena comprensión de las formaciones culturales. Para el estudio de las relaciones entre concepción del mundo y ciencia positiva basta, sin embargo, con atender a los aspectos formales de ambas.

Las concepciones del mundo suelen presentar, en las culturas de tradición grecorromana, unas puntas, por así decirlo, muy concentradas y conscientes, en forma de credo religioso-moral o de sistema filosófico. Especialmente esta segunda forma fue muy característica hasta el siglo XIX. Nacida, en realidad, en pugna con el credo religioso, en vísperas del período clásico de la cultura griega, la filosofía sistemática, la filosofía como sistema, se vio arrebatar un campo temático tras otro por las ciencias positivas, y acabó por intentar salvar su sustantividad en un repertorio de supuestas verdades superiores a las de toda ciencia. En los casos más ambiciosos —los de Platón o Hegel, por ejemplo—, la filosofía sistemática presenta más o menos abiertamente la pretensión de dar de sí por razonamiento el contenido de las ciencias positivas. En este caso, pues, como en el de los credos religiosos positivos, la concepción del mundo quiere ser un saber, conocimiento real del mundo, con la misma positividad que el de la ciencia.

Esta pretensión puede considerarse definitivamente fracasada hacia mediados del siglo XIX, precisamente con la disgregación del más ambicioso sistema filosófico de la historia, el de Hegel. El sistema de Hegel, que pretende desarrollar sistemáticamente y mediante afirmaciones materiales la verdad del mundo, fue, según la expresión de Engels en el *Anti-Dühring*, "un aborto colosal, pero también el último en su género".

Las causas por las cuales la pretensión de la filosofía sistemática acaba por caducar son varias. En el orden formal, o de teoría del conocimiento, la causa principal es la definitiva y consciente constitución del conocimiento científico positivo durante la Edad Moderna. Este es un conocimiento que se caracteriza formalmente por su intersubjetividad, y prácticamente por su capacidad de posibilitar previsiones exactas, aunque sea —cada vez más— a costa de construir y manejar conceptos sumamente artificiales, verdaderas máquinas mentales que no dicen nada a la imaginación,

a diferencia de los jugosos e intuitivos conceptos de la tradición filosófica. Que un conocimiento es intersubjetivo quiere decir que todas las personas adecuadamente preparadas entienden su formulación del mismo modo, en el sentido de que quedan igualmente informadas acerca de las operaciones que permitirían verificar o falsar dicha formulación. Las tesis de la vieja filosofía sistemática, de los dogmas religiosos y de las concepciones del mundo carecen de esos rasgos. Y como esos rasgos dan al hombre una seguridad y un rendimiento considerables, el conocimiento que los posee —el científico-positivo— va destronando, como conocimiento de las cosas del mundo, al pensamiento, mucho más vago y mucho menos operativo, de la filosofía sistemática tradicional.

El que las concepciones del mundo carezcan de aquellos dos rasgos característicos del conocimiento positivo no es cosa accidental y eliminable, sino necesaria: se debe a que la concepción del mundo contiene esencialmente afirmaciones sobre cuestiones no resolubles por los métodos decisorios del conocimiento positivo, que son la verificación o falsación empíricas y la argumentación analítica (deductiva o inductivo-probabilitaria). Por ejemplo, una auténtica concepción del mundo debe contener —explícitos o explicitables— enunciados acerca de la existencia o inexistencia de un Dios, de la finitud o infinitud del universo, del sentido o falta de sentido de estas cuestiones, etc., y esos enunciados no serán nunca susceptibles de prueba empírica, ni de demostración o refutación en el mismo sentido que en las ciencias. Esto no quiere decir que el conocimiento positivo —y, sobre todo, las necesidades metodológicas de éste— no abonen una determinada concepción del mundo más que otra; pero abonar, o hacer plausible, no es lo mismo que probar en sentido positivo.[1]

Estos rasgos de la situación permiten plantear correctamente la cuestión de las relaciones entre concepción del mundo y conocimiento científico-positivo. Una concepción del mundo que tome a la ciencia como único cuerpo de conocimiento real se encuen-

[1] Una vulgarización demasiado frecuente del marxismo insiste en usar laxa y anacrónicamente (como en tiempos de la "Filosofía de la naturaleza" romántica e idealista) los términos *demostrar, probar* y *refutar* para las argumentaciones de plausibilidad propias de la concepción del mundo. Así se repite, por ejemplo, la inepta frase de que la marcha de la ciencia "ha demostrado la inexistencia de Dios". Esto es literalmente un sinsentido. La ciencia no puede demostrar ni probar nada referente al universo como un todo, sino sólo enunciados referentes a sectores del universo, aislados y abstractos de un modo u otro. La ciencia empírica no puede probar, por ejemplo, que no exista un ser llamado *Abracadabra abracadabrante*, pues, ante cualquier informe científico-positivo que declare no haberse encontrado ese ser, cabe siempre la respuesta de que el Abracadabra en cuestión

tra visiblemente —por usar un simplificador símil espacial— por delante y por detrás de la investigación positiva. Por detrás, porque intentará construirse de acuerdo con la marcha y los resultados de la investigación positiva. Y por delante porque, como visión general de la realidad, la concepción del mundo inspira o motiva la investigación positiva misma. Por ejemplo: si la concepción del mundo del científico moderno fuera realmente dualista en la cuestión alma-cuerpo, la ciencia no habría emprendido nunca el tipo de investigación que es la psicofisiología, y el psicólogo no se habría interesado por la fisiología del sistema nervioso central desde un punto de vista psicológico. Esto vale independientemente de que la ideología dominante en la sociedad haga profesar al científico, cuando no está investigando, una concepción dualista del mundo.

En realidad, el carácter de inspiradora de la investigación que tiene la concepción del mundo no está bien descrito por el símil espacial recién usado, pues esa inspiración se produce constantemente, todo a lo largo de la investigación, en combinación con las necesidades internas, dialéctico-formales, de ésta. Importante es darse cuenta de que cuando, según el programa positivista, la ciencia se mece en la ilusión de no tener nada que ver con ninguna concepción del mundo, el científico corre el riesgo de someterse inconscientemente a la concepción del mundo vigente en su sociedad, tanto más peligrosa cuanto que no reconocida como tal. Y no menos importante es mantener, a pesar de esa intrincación, la distinción entre conocimiento positivo y concepción del mundo.

La concepción marxista del mundo.

La "concepción materialista y dialéctica del mundo", otras veces llamada por Engels, más libremente, "concepción comunista del mundo", está movida, como todo en el marxismo, por la aspiración a terminar con la obnubilación de la consciencia, con la presencia en la conducta humana de factores no recono-

se encuentra más allá del alcance de los telescopios y de los microscopios, o la afirmación de que el Abracadabra abracadabrante no es perceptible, ni siquiera positivamente pensable, por la razón humana, etc. Lo que la ciencia puede fundamentar es la afirmación de que la suposición de que existe el Abracadabra abracadabrante no tiene función explicativa alguna de los fenómenos conocidos, ni está, por tanto, sugerida por éstos.

Por lo demás, la frase vulgar de la "demostración de la inexistencia" de Dios es una ingenua torpeza que carga al materialismo con la absurda tarea de demostrar o probar inexistencia. Y las inexistencias no se prueban; se prueban las existencias. La carga de la prueba compete al que afirma existencia, no al que no la afirma.

cidos o idealizados. De esto se desprende que es una concepción del mundo explícita. O que se plantea como tarea el llegar a ser explícita en todos sus extremos: pues creer que la consciencia pueda ser dueña de sí misma por mero esfuerzo teórico es una actitud idealista ajena al marxismo. La liberación de la consciencia presupone la liberación de la práctica, de las manos. Y de esto puede inferirse un segundo rasgo de la concepción marxista del mundo, rasgo importante aunque desgraciadamente poco respetado, a causa del predominio de tendencias simplificadoras y trivializadoras; ese segundo rasgo consiste en que la concepción marxista del mundo no puede considerar sus elementos explícitos como un sistema de saber superior al positivo. El nuevo materialismo, escribe Engels en el *Anti-Dühring*, "no es una filosofía, sino una simple concepción del mundo, que tiene que sostenerse y actuarse no en una sustantiva ciencia de la ciencia, sino en las ciencias reales. En él queda "superada" la filosofía, es decir, "tanto superada cuanto preservada"; superada en cuanto a su forma, preservada en cuanto a su contenido real".

Esta concisa y expresiva formulación de Engels supone la concepción de lo filosófico no como un sistema superior a la ciencia, sino como un nivel del pensamiento científico: el de la inspiración del propio investigar y de la reflexión sobre su marcha y sus resultados, según la descripción hecha bajo el epígrafe anterior. Pero es conveniente notar —y a ello se dedicará algún lugar más adelante— que la fórmula de Engels es todavía muy general; según como se concrete esa fórmula en la realización precisa de la concepción del mundo, puede presentarse el riesgo de una confusión de los niveles positivo y filosófico.

Por el momento interesa más profundizar algo en el acierto de esa fórmula general. Ella contiene, por de pronto, la recusación de toda la filosofía sistemática: no hay conocimiento "aparte", por encima del positivo. Recordando una célebre frase de Kant, tampoco para el marxismo hay filosofía, sino filosofar. En segundo lugar, puesto que su punto de partida y de llegada es la "ciencia real", esa concepción del mundo no puede querer más que explicitar la motivación de la ciencia misma. Esta motivación es lo que, con terminología filosófica clásica, puede llamarse "inmanentismo": el principio —frecuentemente implícito, más visible en la conducta que en las palabras del científico —de que la explicación de los fenómenos debe buscarse en otros fenómenos, en el mundo, y no en instancias ajenas o superiores al mundo. Este

principio está en la base del hacer científico, el cual perdería todo sentido, quedaría reducido al absurdo, si en un momento dado tuviera que admitir la acción de causas no-naturales, necesariamente destructoras de la red de relaciones ("leyes") intramundanas que la ciencia se esfuerza por ir descubriendo y construyendo para entender la realidad.

En este postulado de inmanentismo, definidor de la posibilidad del conocimiento científico, se basa la concepción marxista del mundo. El primer principio de la concepción marxista del mundo —el materialismo— es en sustancia el enunciado, a nivel filosófico explícito, del postulado inamentista: el mundo debe explicarse por sí mismo. El materialismo es lo primero en el marxismo incluso históricamente, es decir, en la historia de su composición paulatina en el pensamiento de Marx y —en mucho menor medida— de Engels.

Pero el materialismo no es sino uno de los dos principios fundamentales de lo que Engels llama "concepción comunista del mundo". El otro es el principio de la dialéctica. Este se inspira no tanto en el hacer científico-positivo cuanto en las limitaciones del mismo. Un estudio, por breve que sea, del lugar de la dialéctica en el pensamiento marxista exige (si ese lugar quiere verse sin pagar un excesivo tributo, hoy innecesario, al origen histórico hegeliano del concepto marxista de dialéctica) un corto rodeo por el terreno del método de la ciencia positiva.

La ciencia positiva realiza el principio del materialismo a través de una metodología analítico-reductiva. Su eliminación de factores irracionales en la explicación del mundo procede a través de una reducción analítica de las formaciones complejas y cualitativamente determinadas a factores menos complejos (en algún sentido a precisar en cada caso) y más homogéneos cualitativamente, con tendencia a una reducción tan extrema que el aspecto cualitativo pierda toda relevancia. Este modo de proceder, tan visible, por ejemplo, en físico-química, caracteriza todo el trabajo científico a través de fases muy diversas, desde la mecánica antigua hasta la moderna búsqueda de "partículas elementales". Más en general, el análisis reductivo practicado por la ciencia tiende incluso a obviar conceptos con contenido cualitativo, para limitarse en lo esencial al manejo de relaciones cuantitativas o al menos, materialmente vacías, formales. Esto se aprecia ya claramente en los comienzos de la ciencia positiva moderna. Así, por ejemplo, lo que hoy llamamos "presión atmosférica" fue manejado durante algún

tiempo por la naciente ciencia moderna con el viejo nombre de "horror de la naturaleza al vacío", sin que el uso de esta noción tuviera grandes inconvenientes, pues lo que de verdad interesaba al análisis reductivo del fenómeno (desde Galileo hasta su discípulo Torricelli) era la consecución de un número que midiera la fuerza en cuestión, cualquiera que fuera la naturaleza de ésta.

El análisis reductivo practicado por la ciencia tiene regularmente éxito. Es un éxito descomponible en dos aspectos: por una parte, la reducción de fenómenos complejos a nociones más elementales, más homogéneas y, en el caso ideal, desprovistas de connotaciones cualitativas, permite penetrar muy material y eficazmente en la realidad, porque posibilita el planteamiento de preguntas muy exactas (cuantificadas y sobre fenómenos "elementales") a la naturaleza, así como previsiones precisas que, caso de cumplirse, confirman en mayor o menor medida las hipótesis en que se basan, y, caso de no cumplirse, las falsan definitivamente. Por otra parte, el análisis reductivo posibilita a la larga la formación de conceptos más adecuados, aunque no sea más que por la destrucción de viejos conceptos inadecuados. Así, aunque todavía no en Galileo, en Torricelli y Pascal aparece ya el concepto de presión atmosférica, una vez que Galileo ha relativizado y minimizado el contenido cualitativo del concepto tradicional de horror de la naturaleza al vacío.

Pero, precisamente porque se basan en un análisis reductivo que prescinde —por abstracción— de la peculiaridad cualitativa de los fenómenos complejos analizados y reducidos, los conceptos de la ciencia en sentido estricto —que es la ciencia positiva moderna— son invariablemente conceptos generales cuyo lugar está en enunciados no menos generales, "leyes", como suele decirse, que informan acerca de clases enteras de objetos. Con ese conocimiento se pierde una parte de lo concreto: precisamente la parte decisiva para la individualización de los objetos. Esto es así no por alguna limitación accidental, sino por el presupuesto definidor de la metodología analítico-reductiva, que no responde más que al principio materialista de explicación de toda formación compleja, cualitativamente distinta, por unos mismos factores naturales más o menos homogéneos.

Los "todos" concretos y complejos no aparecen en el universo del discurso de la ciencia positiva, aunque ésta suministra todos los elementos de confianza para una comprensión racional de los

mismos. Lo que no suministra es su totalidad, su consistencia concreta. Pues bien: el campo o ámbito de relevancia del pensamiento dialéctico es precisamente el de las totalidades concretas. Hegel ha expresado en su lenguaje poético esta motivación al decir que la verdad es el todo.

La concepción del mundo tiene por fuerza que dar de sí una determinada comprensión de las totalidades concretas. Pues la práctica humana no se enfrenta sólo con la necesidad de penetrar analítico-reductivamente en la realidad, sino también con la de tratar y entender las concreciones reales, aquello que la ciencia positiva no puede recoger.

Según esto, la tarea de una dialéctica materialista consiste en recuperar lo concreto sin hacer intervenir más datos que los materialistas del análisis reductivo, sin concebir las cualidades que pierde el análisis reductivo como entidades que haya que añadir a los datos, sino como resultado nuevo de la estructuración de éstos en la formación individual o concreta, en los "todos naturales." "El alma del marxismo", según expresión de Lenin, "es el análisis concreto de la situación concreta." Pero la palabra "análisis" no tiene aquí el mismo sentido que en la ciencia positiva. El análisis marxista se propone entender la individual situación concreta (en esto es pensamiento dialéctico) sin postular más componentes de la misma que los resultantes de la abstracción y el análisis reductivo científicos (y en esto es el marxismo un materialismo).

Con esto parece quedar claro cuál es el nivel o el universo del discurso en el cual tiene realmente sentido hablar de pensamiento o análisis dialéctico: es al nivel de la comprensión de las concreciones o totalidades, no al del análisis reductivo de la ciencia positiva. Concreciones o totalidades son, en este sentido dialéctico, ante todo los individuos vivientes, y las particulares formaciones históricas, las "situaciones concretas" de que habla Lenin, es decir, los presentes históricos localmente delimitados, etc. Y también, en un sentido más vacío, el universo como totalidad, que no puede pensarse, como es obvio, en términos de análisis científico-positivo, sino dialécticamente, sobre la base de los resultados de dicho análisis.

La presentación de la dialéctica marxista en el "Anti-Dühring".

No faltan en el *Anti-Dühring* pasos que precisan, con mayor o menor detalle, el ámbito de relevancia de la dialéctica, el nivel al cual tiene sentido pasar del desmenuzamiento abstracto, analítico y reductivo de la realidad por la ciencia positiva al lenguaje sintético, recomponedor, propio de la concepción dialéctica y materialista del mundo. Engels explica, por ejemplo, que con el lenguaje general de la dialéctica no se puede penetrar analíticamente en ningún "proceso determinado de desarrollo" (cap. XIII de la primera sección), y también que la dialéctica no es "un instrumento de mera prueba", como el razonamiento en la teoría científica positiva, sino que debe entenderse como inspiradora de la investigación. Varios de sus ejemplos apuntan claramente a la comprensión de estructuras concretas, no a la formulación de leyes positivas generales. En este punto es muy iluminador su uso de los términos hegelianos "contradicción" (*Widerspruch*) y "contraposición" (*Gegensatz*). Engels no los usa como sinónimos —a diferencia de lo que suele ocurrir en muchas exposiciones didácticas del marxismo—. En general, Engels habla de "contradicción" cuando lo considerado es alguna estructura real, por ejemplo, la estructura constituida por la red de relaciones que es el modo capitalista de producción. Una estructura real, la estructura de alguna formación existente, no es, en efecto, como una estructura matemática o formal, algo libre de incoherencias por construcción. Pues la estructura de una formación real es estructura de algo histórico, con elementos de diverso origen, y cuya coherencia no está garantizada. Contraposición es, en cambio, una relación entre elementos de una estructura real. De aquí que lo empíricamente observable, como choque e interacción, sean contraposiciones: las *contraposiciones* explicitan contradicciones estructurales. Esa explicitación puede requerir su tiempo de desarrollo histórico: "la gran industria ha explicitado las contradicciones que dormitaban en el seno del modo capitalista de producción, hasta hacer de ellas contraposiciones tan chirriantes que el próximo colapso de este modo de producción está, por así decirlo, al alcance de la mano" (cap. I de la tercera sección). Pero exija o no tiempo su explicitación, siempre se trata de lo mismo: contraposiciones encarnan contradicciones; elementos reales de una situación concreta se

contraponen porque ocupan lugares contradictorios en una estructura real. Por ejemplo, "la contradicción entre producción social y apropiación capitalista sale a la luz como contraposición entre proletariado y burguesía" (cap. II de la tercera sección).

Sin embargo, aún más frecuentes son en el *Anti-Dühring* los ejemplos de una aplicación impropia de la dialéctica, fuera de su ámbito de relevancia. Engels escribe en la introducción que "toda teoría [tiene]... que enlazar por de pronto con el material intelectual que encuentra, por mucho que sus raíces estén en otro lugar". Engels y Marx han tenido que enlazar con el repertorio de conceptos de Hegel, por más que las raíces de su nueva teoría estén en muy otro lugar, a saber, en la realidad económico-social y en el movimiento obrero. Y ese obligado enlace con Hegel, a causa de la profunda ambigüedad de este gran pensador, redunda frecuentemente en una injustificada invasión del terreno de la ciencia positiva, en una estéril aplicación, puramente verbal, de la dialéctica al nivel del análisis abstracto y reductivo. El conocido y desgraciado ejemplo del grano de cebada —que en su siembra, germinación y crecimiento debería entenderse según la fórmula sacramental hegeliana de "negación de la negación"— es característico en este sentido. Precisamente el conocimiento científico empieza a contar en la vida humana cuando se libera de tan aproximadas e imprecisas descripciones, meras paráfrasis verbales de la experiencia en bruto (como el "acto" y la "potencia" aristotélico-escolásticos), para penetrar analítico-reductivamente en el grano de cebada que germina.

Esta inadecuada aplicación de la dialéctica a niveles y para tareas propios del análisis reductivo de la ciencia tiene a veces consecuencias contradictorias con los principios básicos del marxismo. El ejemplo más concluyente de este extremo es tal vez la interpretación del cálculo infinitesimal por Engels. Como es sabido, el cálculo infinitesimal ha nacido intuitivamente, como mera operación práctica de cómputo, a través de una larga evolución que empieza con los "métodos de exhaustión" de los antiguos y tiene un jalón importante en el siglo XVII, con Leibniz y Newton. En ese estadio leibniziano-newtoniano, el cálculo infinitesimal está aún sin teoría, es decir, no existe claridad acerca de su fundamentación o justificación lógica. Funciona con nociones absurdas, como la de "infinitésimo" ("cantidad infinitamente pequeña"), vagas e imprecisas como la newtoniana "fluxión". Engels, por influencia de Hegel, se complace en tomar ese irresuelto

estado de la ciencia como una "prueba" de la realidad de la contradicción en la matemática. Hoy día las viejas antinomias del cálculo infinitesimal están superadas en la matemática, y aquellas "contradicciones" resultan ser mera consecuencia de la mezcla indebida de dos niveles de pensamiento: el del cálculo mismo, que es *un artefacto intelectual*, y el de su aplicación a la realidad natural, señaladamente al cómputo de superficies. Integrar no es "sumar infinitésimos" para hallar un total, sino pasar de una ecuación a otra ecuación mediante operaciones hoy lógicamente aclaradas. Después puede aplicarse esa técnica de paso de una ecuación a otra para calcular superficies, por ejemplo, o distancias, etc. Y las variables del cálculo son simples signos que reservan, en una fórmula, un lugar para valores de una determinada clase, y no, como las ve Engels hegelianamente, "contradictorias" cantidades que pueden hacerse "infinitamente pequeñas" y luego "agrandarse", lo cual es una noción no dialécticamente contradictoria, sino llanamente absurda. Lo que puede variar es el objeto real medido por las cantidades que pueden ocupar en las fórmulas el lugar de una variable, pero no las cantidades mismas que expresan el resultado de cada medición. Estas no cambian, sino que, simplemente, son otras en cada caso. Cuando una persona engorda de 50 a 60 kilos, lo que cambia no es el número 50, sino la persona. El número 50, *construcción conceptual* de la ciencia, es siempre el mismo.

En todas sus observaciones sobre el cálculo infinitesimal (capítulo XIII de la primera sección), y en general sobre la matemática, Engels deja de ver algo que es esencial desde el punto de vista marxista: la importancia de la práctica en todo aspecto de la vida humana, también, por tanto, en la estructura y la función internas del hacer científico. Por eso concibe estáticamente las construcciones de la ciencia, como calcos de la naturaleza, en vez de como respuestas del hombre a los problemas que la naturaleza plantea.[2] Un cálculo a algoritmo e incluso, en gran parte, una teoría científica positiva, son construcciones, como pueden serlo las máquinas; son fruto de una práctica determinada, la práctica de la ciencia, del conocimiento positivo. Esta práctica se integra

[2] Cuando escribe afirmaciones generales, Engels suele estar por encima de esta manera de ver —así dice, por ejemplo, que las necesidades de la matemática están lejos de ser necesidades de la naturaleza—, y no cae, por lo común, en ella sino en la interpretación particular de piezas de conocimiento, teorías o nociones. Pero estas interpretaciones particulares son, precisamente, la piedra de toque para estimar hasta qué punto se realizan en el *Anti-Dühring* aquellas afirmaciones generales.

dialécticamente con todas las demás en la *totalidad concreta* de la vida humana en una determinada sociedad. El tratamiento dialéctico de esa práctica consiste en verla como elemento de dicha totalidad concreta, y no en sustituir su propio funcionamiento interno. Del mismo modo que sería absurdo buscar en cada pieza de una máquina un reflejo directo, no mediado, de la realidad, así también es impropio buscar en cada pieza del conocimiento la plena dialecticidad de la vida humana y de la naturaleza. Esto es lo que hace frecuentemente Engels —siempre que intenta penetrar dialécticamente en las operaciones analíticas de la ciencia—, y el lector marxista no debe esconderse este hecho, porque él significa un olvido del principio de la práctica, que es el principio del trabajo, al nivel del trabajo intelectual. Y ese olvido basta para admitir que esos desarrollos de Engels son marxismo aún no realizado, aún no del todo consciente de sí mismo.

La consecuencia más grave de la relativa ausencia del principio de la práctica en el *Anti-Dühring* —y de la resultante y hegeliana confusión de niveles analítico (científico-positivo) y sintético (dialéctico)— es la solución idealista que Engels formula para el problema de la escisión entre concepción del mundo, o filosofar, y ciencia: "Aprendiendo a apropiarse los resultados del trimilenario desarrollo de la filosofía, [la investigación empírica de la naturaleza] conseguirá liberarse, por un lado, de toda independiente filosofía de la naturaleza, situada fuera y por encima de ella, y, por otro lado, de su propio limitado método de pensamiento, recibido del empirismo inglés" (prólogo a la 2ª ed.). Es un principio básico del marxismo que ninguna escisión de la cultura —como la que existe entre el análisis reductivo científico y la síntesis filosófica— se supera por vía ideal —aprendiendo, por ejemplo, a apropiarse una tradición trimilenaria—, sino mediante la superación material, revolucionaria, de aquel aspecto de la división natural del trabajo que funde la escisión de que se trate. Por el procedimiento idealista de anticiparse con las ideas a la real superación de las escisiones de la vida humana, no puede conseguirse más que soluciones utópicas y, en cierto sentido formal, "reaccionarias", regresivas. Ejemplos de ambas cosas pueden ser los resultados de Engels en estos puntos críticos del *Anti-Dühring*: al afirmar que las dificultades lógicas del cálculo infinitesimal leibniziano-newtoniano eran esenciales y no se resolverían nunca en la teoría matemática, Engels ha asumido una actitud epistemológicamente regresiva, y superada luego por el esfuerzo

de los matemáticos; y con su versión de la fusión de análisis científico y síntesis dialéctica, Engels ha reproducido la utopía de Goethe, Hegel o Leopold von Henning sobre la integración de "experimento" y "facultad de juzgar", "ciencia" y "poesía".[3]

Por último, cuando la inadecuación del tratamiento dialéctico directo de los abstractos temas analíticos de la ciencia le pone ante la evidencia de que no consigue decir absolutamente nada con valor cognoscitivo nuevo respecto del análisis positivo, Engels se refugia en una definición de la dialéctica que es poco relevante y muy vacía, porque deja de recoger lo esencial del pensamiento dialéctico: la recuperación de las concreciones reales que el análisis reductivo de la ciencia renuncia, por sus mismos presupuestos, a recoger. (Esta recuperación de las totalidades reales es, por lo demás, el asunto serio que hay debajo de la paradoja hegeliana del "universal concreto".) Esa definición, perpetuada por los manuales, alude sólo a uno de los campos de relevancia de la dialéctica —el universo— y aun sin sugerir que la consideración dialéctica del mismo es la que lo toma como totalidad que hay que entender sólo por principios inmanentes, como totalidad que es, ciertamente, el más vacío de todos los concretos dialécticos. La definición se encuentra en el cap. XIII de la primera sección, y dice así: "La dialéctica no es más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y de la evolución de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento." En la sorprendente expresión "no es más que" parece reflejarse cierta perplejidad de Engels (si se tiene en cuenta su contexto en aquel capítulo), pues Engels ha tenido por fuerza que saber, aunque no lo haya realizado con claridad, que la dialéctica marxista es mucho más que eso, a saber, con las palabras de Lenin ya recordadas, "análisis concreto de la situación concreta", intento de comprensión de las realidades concretas con que trata el hombre, las cuales no son las ecuaciones diferenciales de la mecánica clásica, ni la ecuación de Dirac, sino otros hombres, otros todos concretos y estructurados compuestos por hombres, estados concretos de la naturaleza, la resistencia y el apoyo concretos de ésta —la vida.

[3] Alguna información sobre este punto puede encontrarse en el artículo "La veracidad de Goethe", del autor de este prólogo, en Goethe, *Obras*, Barcelona, Editorial Vergara, 1963, págs. 12-29.

La cuestión del "engelsismo".

La visible inmadurez de la exposición de la dialéctica marxista en el *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la naturaleza*, el hecho de que Hegel no sea sólo inspirador del pensamiento dialéctico de Engels, sino, a veces, idealista dominador del mismo, y la circunstancia de que, como consecuencia de ello, Engels asuma algunas actitudes metodológicamente regresivas y paralizadoras de la ciencia (el ejemplo visto del cálculo infinitesimal no es el único), son la base de un difuso estado de ánimo contrario a la obra de Engels. Ese estado de ánimo se encuentra sobre todo entre existencialistas y neopositivistas interesados por el marxismo, y también entre marxistas interesados por el existencialismo o el neopositivismo.

Es verdad que puede hacerse remontar a Engels uno de los peores rasgos de la tradición marxista, el que consiste, según una eufemística expresión de Roger Garaudy, en "anticiparse" a los resultados de la ciencia.[4] Pero eso es verdad sólo parcialmente. Engels, que repetidamente manifiesta en el *Anti-Dühring* la principal virtud del intelectual, la modestia, no puede considerarse responsable de que cierta inveterada beatería insista en considerar su modesto manual divulgador como "una enciclopedia del marxismo".[5] La causa principal de ese efecto paralizador del pensamiento científico positivo[6] no es la limitación hegeliana de Engels, sino determinadas circunstancias difícilmente evitables, e inevitadas en el pasado, de la relación del movimiento obrero con sus clásicos.

Por regla general, un clásico —por ejemplo, Euclides— no es, para los hombres que cultivan su misma ciencia, más que una fuente de inspiración que define, con mayor o menor claridad, las motivaciones básicas de su pensamiento. Pero los clásicos del movimiento obrero han definido, además de unas motivaciones intelectuales básicas, los fundamentos de la práctica de aquel movimiento, sus objetivos generales. Los clásicos del marxismo son

[4] En *Perspectives de l'homme*, París, PUF, 1960.

[5] Marx-Engels, *Werke*, edición alemana paralela de la rusa dirigida por el Instituto de Marxismo-Leninismo acerca del C.C. del P.C.U.S., vol. 20, Berlín, 1962, prólogo, pág. VIII.

[6] Garaudy, en el libro antes citado, trae unas palabras del destacado físico soviético D. I. Blojinzev que prueban que la expresión usada arriba no es una exageración: "Con que tal o cual hecho o tal o cual teoría pudieran estar ligados al idealismo o al positivismo, o interpretados según el espíritu de esas filosofías, bastaba para que se rechazara completamente el contenido de aquel hecho o de aquella teoría."

clásicos de una concepción del mundo, no de una teoría científico-positiva especial. Esto tiene como consecuencia una relación de adhesión militante entre el movimiento obrero y sus clásicos. Dada esta relación necesaria, es bastante natural que la perezosa tendencia a no ser crítico, a no preocuparse más que de la propia seguridad moral, práctica, se imponga frecuentemente en la lectura de estos clásicos, consagrando injustamente cualquier estado histórico de su teoría con la misma intangibilidad que tienen para un movimiento político-social los objetivos programáticos que lo definen. Si a esto se suma que la lucha contra el marxismo —desde afuera y desde dentro del movimiento obrero, por lo que suele llamarse "revisionismo"— mezcla a su vez, por razones muy fáciles de entender, la crítica de desarrollos teóricos más o menos caducados con la traición a los objetivos del movimiento obrero, se comprende sin más por qué una lectura perezosa y dogmática de los clásicos del marxismo ha tenido hasta ahora la partida fácil. Y la partida fácil se convirtió en partida ganada por la simultánea coincidencia de las necesidades de divulgación —siempre simplificadora— con el estrecho aparato montado por Jdhanov y Stalin para la organización de la cultura marxista. Es probablemente justo admitir que acaso esa simplificación del marxismo fuera difícilmente evitable durante el impresionante proceso de alfabetización y de penetración de la técnica científica en la arcaica sociedad rusa de hace cincuenta años. Pero hoy, a un nivel mucho más crecido de las fuerzas productivas tanto en los países socialistas cuanto en los capitalistas, la tarea de liberar al marxismo de la dogmática y clerical lectura de sus clásicos es tan urgente como para arrostrar por ella cualquier riesgo.

Ahora bien: el camino marxista que lleva a ese objetivo no pasa por la recusación de Engels. La tesis —antigua, pero hoy revitalizada sobre todo por el existencialismo francés— de que hay que liberar al marxismo de un "engelsismo" naturalista e ingenuo, adjetivamente sobreañadido a la "sabiduría" social o humanista de Marx, empieza por ser históricamente falsa. La inmadurez del pensamiento dialéctico de Engels, al menos en lo que hace referencia a la relación entre concepción comunista del mundo y ciencia positiva de la naturaleza, se encuentra sin duda también en Marx. Cierto que en menor medida en la obra de Marx. Pero eso se debe principalmente a la "división del trabajo" que gobernaba la actuación de los dos fundadores del marxismo, según indica el propio Engels en el *Anti-Dühring*. Por esa división del

trabajo, Marx no se ha visto en la necesidad de dar versiones generales, compendiadas y divulgadoras, de su pensamiento (la única vez que lo ha hecho, en la *Ideología alemana*, ha entregado, es cierto, el manuscrito a la "roedora crítica de las ratas"), y así ha podido concentrarse en la elaboración de material fáctico (*El Capital*) y en el "análisis concreto de la situación concreta" (sus artículos y estudios históricos). Es verdad que hay que buscar la esencia del marxismo más en ese inmenso esfuerzo de Marx por entender lo concreto que en las prematuras exposiciones generales de Engels. Pero si Marx hubiera tenido que escribir éstas, habría caído seguramente en los mismos inevitables sometimientos a Hegel, por la necesidad de aferrarse al "material intelectual" disponible para expresar una primera toma de consciencia de las propia motivaciones intelectuales. En todo caso, Marx ha supervisado el trabajo de Engels en el *Anti-Dühring*. De ello da testimonio Engels en el prólogo a la segunda edición del libro: "Como el punto de vista aquí desarrollado ha sido en su máxima parte fundado y desarrollado por Marx, y en su mínima parte por mí, era obvio entre nosotros que esta exposición mía no podía realizarse sin ponerse en su conocimiento. Le leí el manuscrito entero antes de llevarlo a la imprenta, y el décimo capítulo de la sección sobre economía ("De la *Historia crítica*") ha sido escrito por Marx [...] Siempre fue costumbre nuestra ayudarnos recíprocamente en cuestiones científicas especiales." Es incluso muy probable que la desorientada concepción del cálculo infinitesimal que expone Engels en el *Anti-Dühring* proceda de Marx. De Marx se conservan más de 1.000 folios con cálculos y reflexiones matemáticas que el Instituto soviético no ha editado hasta ahora (probablemente con muy buen acuerdo).

Así, pues, la tesis de un "engelsismo", naturalista e ingenuo siempre, e idealista a veces, con el que Marx no tendría nada que ver, es por de pronto poco argüible históricamente. Pero, además, no es nada marxista. Pues el marxismo es una concepción del mundo explícita, y tiene por fuerza que contener también una visión de las relaciones del hombre con la naturaleza, y, consiguientemente, de la naturaleza misma y de la ciencia que la estudia. Prescindir de explicitar ese aspecto de la concepción del mundo no es marxismo depurado, sino positivismo o existencialismo: positivismo, cuando la actitud se basa en el juicio de que no hay más posibilidad de pensamiento racional que la que consiste en recoger datos empírico-sensibles, ordenándolos a lo sumo, por eco-

nomía de pensamiento, en teorías; existencialismo, cuando el rehuir la tarea de explicitar la propia concepción de la naturaleza, científicamente conocida a través de las compartimentadas abstracciones de la ciencia, se basa en la idea de que las verdaderas relaciones del hombre con la naturaleza no tienen nada que ver con la ciencia, la fe en la cual habría que destruir, según la expresión de Sartre.

La primera actitud, la neopositiva, tiene como consecuencia la entrega de la concepción del mundo —de las cuestiones que, como vio Kant precisamente al inaugurar la filosofía crítica, son ineliminables del pensamiento— a instancias no racionales, las cuales se defienden, gracias a esa inhibición, de la progresiva destrucción a que las ha ido sometiendo la ciencia a medida que el cambio social iba debilitando sus raíces en la vida humana; la segunda actitud, la existencialista, está relacionada con una concepción de la libertad como puro vacío de la consciencia. Para esa concepción de la libertad, todo lo que no es "auténtica" o "propia" decisión del individuo es ilibertad. Y es claro que el conocimiento científico positivo no es decisión propia del individuo.

Pero es decisión propia del hombre el hacer ciencia, y el considerar que los únicos datos de que se puede partir para intentar comprender incluso aquello que nunca es dato científico —la totalidad universal y las totalidades particulares en su concreta cualidad real— son los datos de la ciencia. Esta decisión es efectivamente propia del marxismo, y está programáticamente expuesta por Engels en el *Anti-Dühring* precisamente, en los varios pasos del mismo en que se niega que la concepción comunista del mundo pueda ser un sistema filosófico.

Queda el hecho de que, si no puede ser un sistema, entonces tampoco puede ser inmutable, sino que tiene que cambiar, de lenguaje y de arranques fácticos en la medida en que cambian el conocimiento y la sociedad humana que conoce. El marxismo es, en su totalidad concreta, el intento de formular conscientemente las implicaciones, los supuestos y las consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura comunistas. Y lo mismo que cambian los datos específicos de ese esfuerzo, sus supuestos, sus implicaciones y sus consecuencias fácticas, tienen que cambiar sus supuestos, sus implicaciones y sus consecuencias teóricas particulares: su horizonte intelectual de cada época. Lo único que no puede cambiar en el marxismo sin que éste se desvirtúe es su planteamiento general materialista y dialéctico, el cual puede resu-

mirse en un conjuto de principios bastante reducido, con los dos siguientes —los más generales y también más formales— en cabeza: que todo el ser es material, y que sus diversos estados cualitativos —la consciencia, por ejemplo— son composiciones de la materia en movimiento; y que ese constante movimiento y cambio del ser, con su real creación de cualidad nueva, se actúa por sí mismo, por composición dialéctica. De esos dos principios máximamente generales de la concepción marxista del mundo se desprenden dos necesidades metodológicas, que son también las más generales e inmutables del pensamiento marxista: 1ª, no admitir como datos genéticos más que los de la explicación científico-positiva, en el estadio de desarrollo en que ésta se encuentre en cada época; 2ª, recuperar a partir de ellos la concreción de las formaciones complejas y superiores, no mediante la admisión de causas extramundanas que introdujeran desde afuera en la materia las nuevas cualidades definidoras de cada formación compleja y superior, sino considerando cada una de esas formaciones, una vez dada realmente, en su actividad o movimiento, sobre todo en tres despliegues de la misma que, aunque imbricados en la realidad, pueden distinguirse como intra-acción (dialecticidad interna) de la formación, re-acción de cada formación compleja sobre las instancias genéticamente previas que le descubre el análisis reductivo de la ciencia, e inter-acción, o acción recíproca de la formación con las diversas formaciones de su mismo nivel analítico-reductivo.

Ya esos rasgos esenciales de la concepción del mundo y del método dialéctico marxistas *deben* excluir toda fijación dogmática de los resultados de su concreta aplicación, puesto que ésta debe tener como punto de partida los datos analíticos de la ciencia en cada momento. Por lo demás, es claro que sólo por eso puede cumplir el marxismo la tarea que Engels mismo enuncia en el *Anti-Dühring* como esencial, y que es, desde luego, más importante que cualquier pasivo momento especulativo: el llevar y mantener el socialismo a una altura científica.

Que todo esto haya estado insuficientemente claro en el desarrollo —no en la formulación general, como prueba la insistencia, en el *Anti-Dühring*, en negar que tenga sentido concreto hablar de "verdades absolutas y eternas"— para Engels y seguramente para Marx, parece fuera de duda. Como también debe estarlo, por otra parte, que las perjudiciales consecuencias que ello ha tenido para el marxismo son menos imputables a Engels que a las vicisitudes del movimiento obrero y de la construcción del

socialismo en la U.R.S.S. Mas la tarea de Engels en el *Anti-Dühring*, que consiste en explicitar, desde su particular situación histórico-cultural, la concepción comunista del mundo, es una tarea esencial al pensamiento marxista, tarea que éste debe replantearse constantemente. Seguramente más en el "análisis concreto de la situación concreta", horizonte en el cual se hace operativa la dialéctica materialista, que en laxas exposiciones de conjunto, progresivamente vacías a medida que se alejan de la ciencia positiva y de lo concreto. Pero también, sin gran pretensión de contenido, a la mayor lejanía de la investigación positiva, a saber, en el ámbito de la visión general de la realidad, la cual inspira de hecho, aunque no como factor único, la ciencia misma.

MANUEL SACRISTÁN.

Barcelona, 1º de mayo de 1964.

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

El trabajo que sigue no es en modo alguno fruto de ningún "irresistible impulso interior". Al contrario.

Cuando, hace tres años, el señor Dühring lanzó inesperadamente un reto a su siglo, como adepto y, simultáneamente, como reformador del socialismo, varios amigos alemanes se me dirigieron repetidamente con el deseo de que ilustrara críticamente aquella nueva teoría socialista en el órgano central del partido socialdemocrático, que era entonces el *Volkstaat*. Estos amigos lo consideraban absolutamente necesario si se quería evitar nueva ocasión de confusión y escisión sectaria en el joven partido que acababa de unificarse definitivamente. Ellos estaban en mejores condiciones que yo para apreciar la situación alemana; por eso me vi yo obligado a prestarles fe. Resultó además que una parte de la prensa socialista dispensó al nuevo converso una calurosa acogida, la cual, aunque sin duda exclusivamente tributada a la buena voluntad del señor Dühring, permitía adivinar al mismo tiempo en esa parte de la prensa del partido la buena voluntad para cargar con la doctrina de Dühring en atención a la buena voluntad del mismo Dühring. Había incluso personas ya dispuestas a difundir la doctrina entre los trabajadores en forma popularizada. Por último, el señor Dühring y su pequeña comunidad de sectarios ejercitaban todas las artes de la publicidad y la intriga para obligar al *Volkstaat* a tomar resueltamente posición ante aquella nueva doctrina que se presentaba con tan desmesuradas pretensiones.

A pesar de todo ello pasó un año antes de que me decidiera, descuidando otros trabajos, a hincar el diente en esa amarga manzana. Pues era una manzana que había que comerse del todo si se daba el primer bocado. Y la manzana no era sólo amarga, sino también muy voluminosa. La nueva teoría socialista se presentaba como último fruto práctico de un nuevo sistema filosófico. Había, pues, que estudiarla en la conexión de ese sistema y, por tanto, había que estudiar el sistema mismo. Había que seguir al señor Dühring por un extenso territorio en el que trata de todas las cosas posibles y de algunas más. Así surgió una serie de artículos que

aparecieron desde principios de 1877 en el sucesor del *Volkstaat*, el periódico de Leipzig *Vorwärts*, y que se presentan aquí reunidos.

Fue, pues, la naturaleza del objeto mismo la que impuso a la crítica una prolijidad sumamente desproporcionada con el contenido científico de dicho objeto, es decir, de los escritos de Dühring. Pero hay otras dos circunstancias más que pueden disculpar la prolijidad. Por una parte, el tratamiento prolijo me permitía desarrollar positivamente, a propósito de los muy diversos terrenos que había que considerar, mi concepción respecto de puntos problemáticos, hoy de interés general científico o práctico. Esto se ha hecho en todos los capítulos, y aunque este escrito no puede tener la finalidad de oponer al "sistema" del señor Dühring otro sistema, es de esperar que el lector encuentre suficiente coherencia interna en los puntos de vista que expongo. Ya hoy día tengo pruebas suficientes de que mi trabajo no ha sido completamente estéril en este sentido.

Por otra parte, este señor Dühring tan "creadoramente sistemático" no es una excepción aislada en el presente alemán. Desde hace algún tiempo brotan en Alemania por docenas, de la noche a la mañana como las setas, los sistemas de cosmogonía, de filosofía de la naturaleza en general, de política, de economía, etc. El mínimo *doctor philosophiae* y hasta el mero *studiosus* se niegan ya a moverse sin un sistema completo. Del mismo modo que en el Estado moderno se presupone que todo ciudadano posee madurez de juicio acerca de todas las cuestiones sobre las cuales tiene que votar; del mismo modo que en economía se supone que todo consumidor conoce profundamente todas las mercancías que tenga que comprar alguna vez para su manutención, así también tiene que ocurrir en la ciencia. Libertad científica significará entonces escribir sobre todo aquello que no se sabe, y en proclamar que éste es el único método estrictamente científico. El señor Dühring es uno de los tipos más característicos de esta chillona seudociencia que aparece hoy en día en Alemania en primer término de todos los escenarios y que domina todas las voces con sus tonitruantes y sublimes trompetas. Largas trompetas en la poesía, en la filosofía, en la política, en la economía, en la historiografía, largas trompetas en la cátedra y la tribuna, largas trompetas en todas partes, con la pretensión de superioridad y profundidad de pensamiento, a diferencia de los sencillos, vulgares y comunes instrumentos de otras naciones: largas trompetas, el producto más característico y más masivo de la industria intelectual alemana, barato, pero malo, exac-

tamente igual que otros productos manufacturados alemanes, entre los cuales las largas trompetas no estuvieron representadas, desgraciadamente, en Filadelfia.[1] Hasta el socialismo alemán, señaladamente desde el buen ejemplo del señor Dühring, sopla alegremente en las largas trompetas y da de sí unos tales y unos cuales muy orgullosos de una "ciencia" de la que "realmente no han aprendido nada".[2] Se trata de una enfermedad infantil, síntoma de la incipiente conversión del académico alemán a la socialdemocracia e inseparable de ella, pero que sin duda quedará superada gracias a la naturaleza notablemente sana de nuestros trabajadores.

No es culpa mía el haber tenido que seguir al señor Dühring por terrenos en los cuales no puedo moverme sino, a lo sumo, con las pretensiones de un aficionado. En la mayoría de estos casos me he limitado a oponer hechos indiscutidos a las afirmaciones falsas o deformadas de mi contrincante. Tal ha sido la situación en la jurisprudencia y en muchos puntos de la ciencia de la naturaleza. En otros se trata de nociones generales de la ciencia natural teorética, es decir, de un terreno en el cual también el especialista de la investigación de la naturaleza tiene que rebasar su especialidad y penetrar en terrenos vecinos, terrenos en los cuales, según la confesión del señor Virchow, él mismo es tan "semiignorante" como los demás. Espero que se me conceda la misma indulgencia que en esos casos se conceden recíprocamente los especialistas por las imprecisiones y torpezas de expresión.

Concluyendo este prólogo me viene a la mente un anuncio publicitario del señor Dühring sobre una nueva obra "decisiva" del señor Dühring: las *Nuevas leyes fundamentales de la física racional y de la química.* Aunque soy muy consciente de la insuficiencia de mis conocimientos físicos y químicos, creo conocer en cambio a mi objeto, el señor Dühring, y por tanto, aunque no he leído el libro, creo poder predecir que las leyes de la física y la química formuladas en ese libro podrán dignamente sumarse, en cuanto a incomprensión o trivialidad, a las leyes de la economía, el esquematismo universal, etc., previamente descubiertas por el señor Dühring y estudiadas en este libro; y también que el rigómetro construido por el señor Dühring, instrumento para la medición de temperaturas muy bajas, va a suministrar la escala no para la medición de temperaturas altas o bajas, sino exclusivmente para la medición de la ignorante arrogancia del señor Dühring.

F. ENGELS.

Londres, 11 de junio de 1878.

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

Ha sido para mí una sorpresa que el presente escrito tuviera que aparecer en una nueva edición. El objeto en él criticado está hoy olvidado prácticamente; y el escrito mismo, además de haber estado al alcance de miles de lectores en el *Vorwärts* de Leipzig, aunque por entregas, en 1877 y 1878, se imprimió también en un volumen y en gran número de ejemplares. ¿Cómo puede, pues, seguir interesando a alguien lo que escribí hace años sobre el señor Dühring?

Es muy probable que ello se deba a la circunstancia de que este escrito, como casi todos los míos que entonces estaban en circulación, fue prohibido en el Imperio Alemán inmediatamente después de promulgarse la ley contra el socialismo. El efecto de esta medida tenía que ser claro para todo el que no estuviera aherrojado por los hereditarios prejuicios burocráticos de los países de la Santa Alianza: el efecto tenía que ser la duplicación y la triplicación de los libros prohibidos, la revelación de la impotencia de los señores de Berlín, incapaces de imponer la ejecución de las prohibiciones que decretan. De hecho, esta amabilidad del gobierno del Reich me está acarreando más ediciones de mis escritos breves de las que son compatibles con mi responsabilidad, pues no tengo tiempo suficiente para revisar el texto como fuera debido, y la mayoría de las veces tengo que mandarlo a la reimpresión sin más ceremonias.

Pero a eso se añade aún otra circunstancia. El "sistema" del señor Dühring aquí criticado abarca un campo teorético muy amplio; esto me obligó a seguirle por todas partes y a contraponer en cada punto mis concepciones a las suyas. Con ello la crítica negativa se hizo positiva; la polémica se convirtió en una exposición más o menos coherente y sistemática del método dialéctico y de la concepción comunista del mundo sostenidas por Marx y por mí, y esto ocurrió en una serie bastante amplia de campos temáticos. Desde que se presentó al mundo por vez primera en la *Miseria de la filosofía* de Marx y en el *Manifiesto Comunista*, esta concepción nuestra ha atravesado un estadio de incubación de más de veinte años, hasta que con la aparición de *El Capital* empezó a abarcar

con velocidad creciente círculos cada vez más amplios, para encontrar actualmente, rebasando con mucho los límites de Europa, consideración y adhesión en todos los países en los que haya, por una parte, proletarios, y, por otra, teóricos científicos sin prejuicios. Parece, pues, que existe un público cuyo interés por la cosa es lo suficientemente grande como para cargar con la polémica contra las tesis de Dühring, polémica hoy sin objeto en muchos respectos, en consideración de los desarrollos positivos dados en añadido a la polémica.

Quiero hacer observar incidentalmente lo que sigue: como el punto de vista aquí desarrollado ha sido en su máxima parte fundado y desarrollado por Marx, y en su mínima parte por mí, era obvio entre nosotros que esta exposición mía no podía realizarse sin ponerse en su conocimiento. Le leí el manuscrito entero antes de llevarlo a la imprenta, y el décimo capítulo de la sección sobre economía ("De la *Historia crítica*") ha sido escrito por Marx; yo no tuve sino que acortarlo un poco, desgraciadamente, por causa de consideraciones externas. La colaboración de Marx se explica porque siempre fue costumbre nuestra ayudarnos recíprocamente en cuestiones científicas especiales.

La presente nueva edición es, con la excepción de un capítulo, reimpresión sin modificar de la anterior. Me faltaba, en efecto, tiempo para realizar una revisión detallada, aunque desde luego me habría gustado modificar bastantes cosas de la exposición. Pero tengo el deber de preparar para la imprenta los manuscritos póstumos de Marx, y esto es mucho más importante que todo lo demás. Por otra parte, la conciencia se me resistía a toda modificación. Este escrito es polémico, y creo que debo a mi contrincante la justicia de no corregir yo nada puesto que él no puede hacerlo. Sin duda habría podido ejercer mi derecho a replicar a la respuesta del señor Dühring. Pero no he leído lo que ha escrito el señor Dühring sobre mi crítica, ni lo leeré sin algún motivo imprevisible; teoréticamente he terminado con él. Por lo demás, me es fuerza respetar a propósito de él las reglas de decoro de la lucha literaria, tanto más cuanto que posteriormente la Universidad de Berlín le hizo víctima de una vergonzosa injusticia. Cierto que la Universidad de Berlín ha sido castigada por ello. Una Universidad que se ha permitido retirar al señor Dühring la libertad de enseñanza en las circunstancias de todos conocidas no puede asombrarse de que le impongan la presencia del señor Schweninger, en circunstancias no menos conocidas por todos.

El único capítulo en el que me he permitido algunos añadidos aclaratorios es el segundo de la tercera sección: "Cuestiones teoréticas". En él, tratándose sólo y exclusivamente de la exposición de un punto básico de la concepción que propongo, no podrá quejarse mi contrincante de que yo me esfuerce por hablar más popularmente y por completar la coherencia de lo dicho. La mejora, por cierto, ha tenido una motivación externa a la obra. He reelaborado tres capítulos de este escrito (el primero de la Introducción y el segundo y el tercero de la tercera sección) para mi amigo Lafargue, que deseaba componer una traducción francesa de los mismos, de modo que constituyeran un folleto independiente; luego de que la edición francesa sirviera de base a otra italiana y otra polaca, preparé yo mismo una edición alemana con el título de *La evolución del socialismo desde la utopía hasta la ciencia.* Este folleto ha sido objeto de tres ediciones en pocos meses, y ha aparecido también en traducciones rusa y danesa. En todas esas ediciones, los añadidos se limitaban al capítulo en cuestión, y habría sido una pedantería atarme de nuevo en esta edición de la obra original al texto primitivo, despreciando su forma posterior y ya internacional.

Los demás cambios que querría hacer se refieren principalmente a dos puntos. Primero, a la prehistoria humana, cuya clave nos facilitó Morgan en 1877. Pero como posteriormente a la primera edición de esta obra tuve ocasión de considerar el material de Morgan en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* Zurich, 1884, bastará con remitir aquí a dicha obra posterior.

Y, en segundo lugar, querría modificar la parte que trata de la ciencia natural. Hay en ella una gran torpeza de exposición, y hoy día podrían formularse más clara y precisamente varias cosas. Si, pues, no me atribuyo el derecho de corregirme, estoy en cambio obligado a criticarme aquí a mí mismo.

Marx y yo fuimos probablemente los únicos en salvar la dialéctica consciente de la filosofía idealista alemana, trasplantándola a la concepción materialista de la naturaleza y de la historia. Pero una concepción a la vez dialéctica y materialista de la naturaleza supone el conocimiento de la matemática y de la ciencia natural. Marx era un matemático sólido, pero ninguno de los dos pudimos seguir los progresos de las ciencias de la naturaleza sino fragmentaria, irregular y esporádicamente. Por eso, cuando al retirarme del trabajo comercial y trasladarme a Londres me encontré con tiempo para ello, hice, según la expresión de Liebig, una "muda" completa, en lo posible, de piel matemática y científico-natural, dedican-

do a ella lo mejor de ocho años seguidos. Estaba precisamente sumido en aquel proceso de muda cuando tropecé con la necesidad de ocuparme de la sedicente filosofía de la naturaleza del señor Dühring. Así, pues, es muy natural que en esta parte del libro no encuentre a veces la expresión correcta, y que me mueva siempre con bastante torpeza en el terreno de la ciencia teórica de la naturaleza. Pero, por otra parte, la consciencia de mi inseguridad aún no superada me hizo prudente; no se me podrán probar verdaderas transgresiones contra los hechos entonces conocidos, ni exposición incorrecta de las teorías entonces reconocidas como tales. Sólo un gran matemático, cuyos méritos no parece apreciar nadie, se quejó a Marx por carta de que yo había herido temerariamente la honra de $\sqrt{-1}$.[3]

En toda esta recapitulación mía de la matemática y las ciencias de la naturaleza se trataba, naturalmente, de convencerme también en el detalle —pues en líneas generales no tenía duda al respecto— de que en la naturaleza vigen las mismas leyes dialécticas del movimiento, en el confuso seno de las innumerables modificaciones, que dominan también en la historia la aparente casualidad de los acontecimientos; las mismas leyes que, constituyendo también en la evolución del pensamiento humano el continuo hilo conductor, llegan progresivamente a la consciencia del hombre; las leyes desarrolladas por vez primera por Hegel de un modo amplio y general, aunque en forma mistificada; extraerlas de esa forma mística y llevarlas a consciencia claramente, en toda su sencillez y generalidad, era uno de nuestros objetivos. Es claro sin más que la vieja filosofía de la naturaleza[4] —a pesar de lo mucho bueno y de los muchos fecundos gérmenes que contenía[1]— no podía bastarnos. Como se

[1] Es mucho más fácil abalanzarse contra la vieja filosofía de la naturaleza, según el ejemplo del superficial vulgo a la Karl Vogt, que justipreciar su importancia histórica. La filosofía de la naturaleza contiene mucho absurdo y mucha fantasía, pero no más que las teorías afilosóficas contemporáneas de ella presentadas por los investigadores empíricos de la naturaleza; pero también contenía muchas cosas con sentido y entendimiento, como empieza a verse desde la difusión de la teoría de la evolución. Así ha reconocido Haeckel con todo derecho los méritos de Oken y Treviranus. Con su protolimo y sus protovesículas, Oken ha establecido como postulado de la biología lo que más tarde se ha descubierto realmente como protoplasma y como célula. Y por lo que hace concretamente a Hegel, puede decirse que en muchos respectos está por encima de sus contemporáneos empíricos, los cuales creían haber explicado todos los fenómenos oscuros con adscribirlos a alguna fuerza subyacente —fuerza de gravedad, fuerza natatoria, fuerza eléctrica de contacto, etc.—, o bien, cuando eso no era posible, atribuyéndolos a una sustancia desconocida, como la materia lumínica, el calórico, la sustancia eléctrica, etc. Las sustancias imaginarias están hoy prácticamente desbancadas, pero la fantasmagoría de las fuerzas, combatida por Hegel, sigeu aún haciendo sus apariciones, por ejemplo, en 1869, en el discurso de Innsbruck de Helmholtz (Helmholtz, *Populäre Vorlesungen* [Lecciones de divulgación] II. Heft, 1871, pág. 190). Frente a la divinización de Newton, cubierto de honores y riquezas por Inglaterra

expone más detalladamente en el presente escrito, la filosofía de la naturaleza, especialmente en la forma hegeliana, pecó al no reconocer a la naturaleza ninguna evolución en el tiempo, ningún "después de", sino sólo un "junto a". Esto tenía sus raíces, por una parte, en el sistema mismo de Hegel, que no atribuye una evolución histórica más que al "espíritu", pero por otra parte arraigaba también en la situación general de las ciencias naturales en la época. Así se quedó Hegel muy por detrás de Kant, cuya teoría de la nebulosa había proclamado ya el origen del sistema solar, mientras que su teoría de la obstaculización de la rotación de la Tierra por las mareas anunciaba el fin de dicho sistema. Por último, no podía tratarse para mí de construir artificialmente, por proyección, las leyes dialécticas en la naturaleza, sino de encontrarlas en ella y desarrollarlas a partir de ella.

Pero hacer esto de un modo coherente y en cada terreno concreto es una tarea gigantesca. No sólo es el terreno que hay que dominar casi infinito, sino que además toda la ciencia natural se encuentra en este terreno sometida a un proceso de transformación tan imponente que apenas puede seguirlo aquel que dispone para ello de todo su tiempo. Y desde la muerte de Carlos Marx mi tiempo está hipotecado por deberes más urgentes, por lo cual he tenido que interrumpir mi trabajo. Tengo que contentarme por ahora con las indicaciones dadas en el presente escrito, y esperar si más tarde vuelve a presentárseme una ocasión para reunir y editar los resultados conseguidos, tal vez junto con los importantísimos manuscritos matemáticos dejados por Marx.[5]

Mas quizá el progreso de la ciencia teórica de la naturaleza haga mi trabajo totalmente o en gran parte superfluo. Pues la revolución impuesta a la ciencia teórica de la naturaleza por la mera necesidad de ordenar los descubrimientos puramente empíricos que se acumulan masivamente es tal que tiene que llevar a consciencia hasta de los empíricos más recalcitrantes el carácter dialéctico de los procesos naturales. Las viejas contraposiciones rígidas,

a la moda de los franceses del siglo XVIII, Hegel destacó que Kepler, al que Alemania dejó sumido en la miseria, es el verdadero fundador de la moderna mecánica de los cuerpos celestes, y que la ley newtoniana de gravitación está ya contenida en las tres leyes de Kepler, y hasta explícitamente en la tercera. Lo que Hegel ha demostrado en su *Naturphilosophie*, 270 y añadidos (*Hegels Werke* [Obras de Hegel], 1842, vol. VII, págs. 98 y 113-115) con un par de sencillas ecuaciones, se encuentra como resultado de la más reciente mecánica matemática en las *Vorlesungen über mathematiscge Physik* [Lecciones de física matemática] 2ª ed., Leipzig, 1877, pág. 10, de Gustav Kirchhof, y esencialmente en la misma sencilla forma matemática desarrollada por vez primera por Hegel. Los filósofos de la naturaleza son respecto de la ciencia natural conscientemente dialéctica lo que los utópicos respecto del comunismo moderno.

las fronteras tajantes e insuperables van desapareciendo cada vez más. Desde la licuefacción del último gas "auténtico", desde la prueba de que un cuerpo puede ponerse en un estado en el cual son indistinguibles la forma gaseosa y la de gota, los estados de agregación han perdido el último resto de su anterior carácter absoluto. Con el teorema de la teoría cinética de los gases según el cual los cuadrados de las velocidades con que se mueven las moléculas en los gases perfectos son, a temperatura igual, inversamente proporcionales a los pesos moleculares, el calor se suma sin más a la serie de las formas de movimiento directamente medibles como tales. Mientras que aún hace diez años la gran ley fundamental del movimiento, entonces recientemente descubierta, se concebía como mera ley de la *conservación* de la energía, como mera expresión de la indestructibilidad del movimiento y de la imposibilidad de crearlo, o sea según su aspecto meramente cuantitativo, aquella expresión estrecha y negativa es hoy cada vez más desplazada por la *transformación* positiva de la energía, con lo que empieza finalmente a apreciarse el contenido cualitativo del proceso y se borra el último recuerdo del Creador ajeno al mundo. Ya no hay que predicar como cosa nueva que la cantidad de movimiento (de la llamada energía) no varía cuando se transforma de energía cinética (la llamada fuerza mecánica) en electricidad, calor, energía potencial de posición, etc., y a la inversa; ese hecho es ya el fundamento adquirido de la investigación, aún mucho más rica en contenido, del proceso mismo de transformación, del gran proceso básico en cuyo conocimiento se comprime todo el de la naturaleza. Y desde que en biología se trabaja con la antorcha de la teoría de la evolución han ido también disolviéndose una tras otra las rígidas líneas de la clasificación en el terreno de la naturaleza orgánica; cada día aumenta el número de los eslabones intermedios casi inclasificables, la investigación más detallada pasa organismos de una clase a otra, y caracteres diferenciales que se habían convertido casi en artículos de fe pierden su validez absoluta; tenemos ahora mamíferos ovíparos y, si se confirma la noticia, hasta pájaros de cuatro patas. Si ya hace años Virchow se vio obligado, a consecuencia del descubrimiento de la célula, a descomponer la unidad del individuo animal en una federación de estados celulares, con una concepción más progresista que científico-natural y dialéctica, el concepto de la individualidad animal (y, por tanto, también de la humana) se complica hoy aún mucho más por el descubrimiento de esas células blancas de la sangre que, como amebas, se mueven

en el cuerpo de los animales superiores. Pero aquellas contraposiciones polares e imaginadas como irresolubles, aquellas fronteras y diferencias entre clases fijadas con tanta violencia, fue precisamente lo que dio a la ciencia moderna teórica de la naturaleza su carácter limitado y metafísico. El reconocimeinto de que esas contraposiciones y diferencias, aunque efectivamente se presentan en la naturaleza, no tienen sino una validez relativa, y que en cambio ha sido nuestra reflexión la que ha introducido la idea de su rigidez y de su validez absoluta, es el punto nuclear de la concepción dialéctica de la naturaleza. Es posible llegar a esa concepción por el mero peso de los hechos que van acumulándose en las ciencias de la naturaleza; pero es más fácil alcanzarla si se percibe el carácter dialéctico de esos hechos con la consciencia de las leyes del pensamiento dialéctico. En todo caso, la ciencia de la naturaleza ha llegado ya al punto en el cual no puede seguir sustrayéndose a la concepción de conjunto dialéctica. Y se facilitará su propio proceso si no olvida que los resultados en los cuales se compendian sus experiencias son conceptos, y que el arte de operar con conceptos no es innato, ni tampoco está dado sin más con la corriente consciencia cotidiana, sino que exige verdadero pensamiento, el cual tiene a su vez una larga historia de experiencia, ni más ni menos que la investigación empírica de la naturaleza. Apropiándose, precisamente, los resultados de tres mil años de desarrollo de la filosofía, conseguirá, por una parte, liberarse de toda filosofía de la naturaleza que pretenda situarse fuera y por encima de ella, y, por otra parte, rebasar su propio limitado método de pensamiento, tomado del empirismo inglés.

F. ENGELS.

Londres, 23 de septiembre de 1885.

PROLOGO A LA TERCERA EDICION

La presente tercera edición es, salvo unas pocas modificaciones estilísticas de escasa importancia, una reimpresión de la anterior. Sólo en un capítulo, el décimo de la segunda sección —"De la *Historia crítica*"—, me he permitido añadidos importantes, y ello por los siguientes motivos.

Como ya se indicó en el Prólogo a la segunda edición, ese capítulo es en lo esencial obra de Marx. En su primera versión, destinada a aparecer como artículo de periódico, me vi obligado a abreviar considerablemente el manuscrito de Marx, y ello precisamente en las partes del mismo en las que la crítica de las concepciones de Dühring pasa a segundo lugar, detrás del desarrollo propio de temas de historia de la economía. Pero esas partes del manuscrito son precisamente las que resultan hoy de mayor y más duradero interés. Me considero obligado a reproducir del modo más completo y literal posible la exposición en la que Marx asigna a personajes como Petty, North, Locke y Hume el lugar que les corresponde en la génesis de la economía clásica; y aún más su aclaración del "*Tableau* económico" de Quesnay, ese enigma de la esfinge, irresoluble para toda la economía moderna. En cambio he prescindido, en la medida en que lo permitía el contexto, de todo lo que se refería exclusivamente a los escritos del señor Dühring.

Por lo demás, puedo sentirme completamente satisfecho de la difusión que han tenido desde la anterior edición las concepciones expuestas en este escrito, tanto en la consciencia pública de la ciencia cuanto en la de la clase obrera, y ello en todos los países civilizados del mundo.

F. ENGELS.

Londres, 23 de mayo de 1894.

INTRODUCCION

I

GENERALIDADES

El socialismo moderno es ante todo, por su contenido, el producto de la percepción de las contraposiciones de clase entre poseedores y desposeídos, asalariados y burgueses, por una parte, y de la anarquía reinante en la producción, por otra. Pero, por su forma teorética, se presenta inicialmente como una ulterior continuación, en apariencia más consecuente, de los principios sentados por los grandes ilustrados franceses del siglo XVIII. Como toda nueva teoría, el socialismo moderno tuvo que enlazar con el material mental que halló ya presente, por más que sus raíces estuvieran en los hechos económicos.

Los grandes hombres que iluminaron en Francia las cabezas para la Revolución en puerta obraron ellos mismos de un modo sumamente revolucionario. No reconocieron ninguna autoridad externa, del tipo que fuera. Lo sometieron todo a la crítica más despiadada: religión, concepción de la naturaleza, sociedad, orden estatal; todo tenía que justificar su existencia ante el tribunal de la razón, o renunciar a esa existencia. El entendimiento que piensa se aplicó como única escala a todo. Era la época en la que, como dice Hegel, el mundo se puso a descansar sobre la cabeza, primero en el sentido de que la cabeza humana y las proposiciones descubiertas por su pensamiento pretendieron valer como fundamento de toda acción y toda sociación humanas; pero luego también en el sentido, más amplio, de invertir de arriba abajo en el terreno de los hechos la realidad que contradecía a esas proposiciones. Todas las anteriores formas de sociedad y de Estado, todas las representaciones de antigua tradición, se remitieron como irracionales al desván de los trastos; el mundo se había regido hasta entonces por meros prejuicios; lo pasado no merecía más que compasión y desprecio. Ahora irrumpía finalmente la luz del día; a partir de aquel momento, la superstición, la injusticia, el privilegio y la opresión iban a ser expulsados por la verdad eterna, la justicia eterna, la igualdad fundada en la naturaleza y los inalienables derechos del hombre.

Hoy sabemos que aquel Reino de la Razón no era nada más que el Reino de la Burguesía idealizado, que la justicia eterna encontró su realización en los tribunales de la burguesía, que la igualdad desembocó en la igualdad burguesa ante la ley, que como uno de los derechos del hombre más esenciales se proclamó la propiedad burguesa y que el Estado de la Razón, el contrato social roussoniano, tomó vida, y sólo pudo cobrarla, como república burguesa democrática. Los grandes pensadores del siglo XVIII, exactamente igual que todos sus predecesores, no pudieron rebasar los límites que les había puesto su propia época.

Pero junto a la contraposición entre nobleza feudal y burguesía existía la contraposición general entre explotadores y explotados, entre ricos ociosos y pobres trabajadores. Fue precisamente esa circunstancia lo que permitió a los representantes de la burguesía situarse como representantes no de una clase particular, sino de la entera humanidad en sufrimiento. Aún más. Desde su mismo nacimiento la burguesía traía su propia contraposición: no pueden existir capitalistas sin trabajadores asalariados, y en la misma razón según la cual el burgués gremial de la Edad Media dio de sí el burgués moderno, el trabajador gremial y el jornalero sin gremio fueron dando en proletarios. Y aunque a grandes rasgos la burguesía pudo pretender con razón que en la lucha contra la nobleza representaba al mismo tiempo los intereses de las diversas clases trabajadoras de la época, en todo gran movimiento burgués se manifestaron agitaciones independientes de aquella clase que fue la precursora más o menos desarrollada del moderno proletariado. Así ocurrió en la época de las guerras religiosas y campesinas alemanas con la tendencia de Thomas Münzer; en la gran Revolución inglesa con los *levellers*; en la gran Revolución Francesa con Babeuf. Junto a estas manifestaciones revolucionarias de una clase aún inmadura se produjeron manifestaciones teoréticas; en los siglos XVI y XVII, descripciones utópicas de situaciones sociales ideales; en el siglo XVIII, ya explícitas teorías comunistas (Morelly y Mably). La exigencia de igualdad no se limitó a los derechos políticos, sino que se amplió a la situación social del individuo; no se trataba de suprimir meramente los privilegios de clase, sino también las diferencias de clase. Y así fue la primera forma de manifestación de la nueva doctrina un comunismo ascético que enlazaba con Esparta. A eso siguieron los tres grandes utópicos: Saint-Simon, en el cual la tendencia burguesa aún conserva cierto valor junto a la proletaria; Fourier, y Owen, que, en el país de la producción

capitalista más desarrollada y bajo la impresión de las contraposiciones por ella producidas, desarrolló sistemáticamente sus propuestas para la eliminación de las diferencias de clase, enlazando directamente con el materialismo francés.

Común a los tres es el hecho de que no se presentan como representantes de los intereses del proletariado, mientras tanto producido ya históricamente. Al igual que los ilustrados, estos tres autores no se proponen liberar a una clase determinada, sino a la humanidad entera. Como aquéllos, quieren implantar el Reino de la Razón y de la Justicia eterna; pero su reino es abismáticamente diverso del de los ilustrados. También el mundo burgués instituido según los principios de aquellos ilustrados ha resultado irracional e injusto, y por eso acaba en la olla de las cosas recusables, exactamente igual que el feudalismo y que todos los anteriores estadios sociales. El hecho de que no hayan dominado aún en el mundo la verdadera Razón y la verdadera Justicia se debe simplemente a que no se las ha conocido hasta ahora rectamente. Ha faltado, sencillamente, el genial individuo que ahora se presenta y descubre la verdad; y el hecho de que se presente ahora, y ahora precisamente descubra la verdad, no es algo que se siga necesariamente de la conexión del desarrollo histórico, no es un acontecimiento inevitable, sino puro caso afortunado. Igual habría podido nacer hace quinientos años, y entonces habría ahorrado a la humanidad quinientos años de error, lucha y sufrimiento.

Este tipo de concepción es en lo esencial el de todos los socialistas ingleses y franceses y el de los primeros socialistas alemanes, incluyendo a Weitling. El socialismo es la expresión de la verdad absoluta, de la razón y la justicia absolutas, y basta con que sea descubierto para que por su propia fuerza conquiste el mundo; como la verdad absoluta es independiente del tiempo, el espacio y el desarrollo humano histórico, es meramente casual la cuestión del lugar y el tiempo de su descubrimiento. Lo que no quita que la verdad, la razón y la justicia absoluta sean distintas en cada fundador de escuela; y como en cada uno de ellos el tipo especial de la verdad, la razón y la justicia absolutas está a su vez condicionado por su entendimiento subjetivo, sus condiciones vitales y las dimensiones de sus conocimientos y la educación de su pensamiento, este conflicto de verdades absolutas no tiene más solución posible que el desgaste y limadura de unas con otras. De ello no podía resultar más que una especie de ecléctico socialismo medio, que es efectivamente el que domina las cabezas de la mayoría de

los trabajadores socialistas de Francia e Inglaterra; una mezcla, con admisión de numerosos matices, de las exposiciones críticas menos violentas, los pocos principios económicos y las representaciones sociales futuristas de los diversos fundadores de sectas; una mezcla tanto más fácil de conseguir cuanto más se redondean en la discusión, como los cantos del arroyo, las agudas aristas que precisan y determinan los diversos elementos particulares. Para hacer del socialismo una ciencia había que empezar por situarle en un suelo real.

Mientras tanto, junto con la filosofía francesa del siglo XVIII y posteriormente a ella, había surgido la moderna filosofía alemana, para encontrar en Hegel su cierre y conclusión. Su mayor mérito fue recoger de nuevo la dialéctica como forma suprema del pensamiento. Los antiguos filósofos griegos fueron todos innatos dialécticos espontáneos, y la cabeza más universal de todos ellos, Aristóteles, ha investigado incluso las formas más esenciales del pensamiento dialéctico. La filosofía moderna, en cambio, aunque también ella tenía brillantes representantes de la dialéctica (por ejemplo, Descartes y Spinoza), había cristalizado cada vez más, por la influencia inglesa, en el modo de pensar llamado metafísico, el cual dominó también casi exclusivamente a los franceses del siglo XVIII, por lo menos en sus trabajos específicamente filosóficos. Fuera de la filosofía estrictamente dicha, ellos también eran capaces de suministrar obras maestras de la dialéctica; bastará con recordar *El sobrino de Rameau*, de Diderot, y el *Tratado sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, de Rousseau. Vamos a limitarnos aquí a indicar lo esencial de ambos métodos de pensamiento; más tarde volveremos a tratar detalladamente este tema.

Cuando sometemos a la consideración del pensamiento la naturaleza o la historia humana, o nuestra propia actividad espiritual, se nos ofrece por de pronto la estampa de un infinito entrelazamiento de conexiones e interacciones, en el cual nada permanece siendo lo que era, ni como era ni donde era, sino que todo se mueve, se transforma, deviene y perece. Esta concepción del mundo, primaria e ingenua, pero correcta en cuanto a la cosa, es la de la antigua filosofía griega, y ha sido claramente formulada por vez primera por Heráclito: todo es y no es, pues todo *fluye*, se encuentra en constante modificación, sumido en constante devenir y perecer. Pero esta concepción, por correctamente que capte el carácter general del cuadro de conjunto de los fenómenos, no basta para explicar las particularidades de que se compone aquel cuadro

total, y mientras no podamos hacer esto no podremos tampoco estar en claro sobre el cuadro de conjunto. Para conocer esas particularidades tenemos que arrancarlas de su conexión natural o histórica y estudiar cada una de ellas desde el punto de vista de su constitución, de sus particulares causas y efectos, etc. Esta es por de pronto la tarea de la ciencia de la naturaleza y de la investigación histórica, ramas de la investigación que por muy buenas razones no ocuparon entre los griegos de la era clásica sino un lugar subordinado, puesto que su primera obligación consistía en acarrear y reunir material. Los comienzos de la investigación exacta de la naturaleza han sido desarrollados por los griegos del período alejandrino y más tarde, en la Edad Media, por los árabes; pero una verdadera ciencia de la naturaleza no data propiamente sino de la segunda mitad del siglo XV, y a partir de entonces ha hecho progresos con velocidad siempre creciente. La descomposición de la naturaleza en sus partes particulares, el aislamiento de los diversos procesos y objetos naturales en determinadas clases especiales, la investigación del interior de los cuerpos orgánicos según sus muy diversas conformaciones anatómicas, fue la condición fundamental de los progresos gigantescos que nos han aportado los últimos cuatrocientos años al conocimiento de la naturaleza. Pero todo ello nos ha legado también la costumbre de concebir las cosas y los procesos naturales en su aislamiento, fuera de la gran conexión de conjunto. No en su movimiento, por tanto, sino en su reposo; no como entidades esencialmente cambiantes, sino como subsistencias firmes; no en su vida, sino en su muerte. Y al pasar ese modo de concepción de la ciencia natural a la filosofía, como ocurrió por obra de Bacon y Locke, creó en ella la específica limitación de pensamiento de los últimos siglos, el modo metafísico de pensar.

Para el metafísico, las cosas y sus imágenes mentales, los conceptos, son objetos de investigación dados de una vez para siempre, aislados, uno tras otro y sin necesidad de contemplar el otro, firmes, fijos y rígidos. El metafísico piensa según rudas contraposiciones sin mediación: su lenguaje es "sí, sí", y "no, no", que todo lo que pasa de eso del mal espíritu procede. Para él, toda cosa existe o no existe: una cosa no puede ser al mismo tiempo ella misma y algo diverso. Lo positivo y lo negativo se excluyen lo uno a lo otro de un modo absoluto; la causa y el efecto se encuentran del mismo modo en rígida contraposición. Este modo de pensar nos resulta a primera vista muy plausible porque es el del llamado sano sentido común. Pero el sano sentido común, por apreciable compañero

que sea en el doméstico dominio de sus cuatro paredes, experimenta asombrosas aventuras en cuanto que se arriesga por el ancho mundo de la investigación, y el modo metafísico de pensar, aunque también está justificado y es hasta necesario en esos anchos territorios, de diversa extensión según la naturaleza de la cosa, tropieza sin embargo siempre, antes o después, con una barrera más allá de la cual se hace unilateral, limitado, abstracto, y se pierde en irresolubles contradicciones, porque atendiendo a las cosas pierde su conexión, atendiendo a su ser pierde su devenir y su perecer, atendiendo a su reposo se olvida de su movimiento: porque los árboles no le dejan ver el bosque. Para casos cotidianos sabemos, por ejemplo, y podemos decir con seguridad si un animal existe o no existe; pero si llevamos a cabo una investigación más detallada, nos damos cuenta de que un asunto así es a veces sumamente complicado, como saben muy bien, por ejemplo, los juristas que en vano se han devanado los sesos por descubrir un límite racional a partir del cual la muerte dada al niño en el seno materno sea homicidio; no menos imposible es precisar el momento de la muerte, pues la filosofía enseña que la muerte no es un acaecimiento instantáneo y dado de una vez, sino un proceso de mucha duración. Del mismo modo es todo ser orgánico en cada momento el mismo y no lo es; en cada momento está elaborando sustancia tomada de fuera y eliminando otra; en todo momento mueren células de su cuerpo y se forman otras nuevas; tras un tiempo más o menos largo, la materia de ese cuerpo se ha quedado completamente renovada, sustituida por otros átomos de materia, de modo que todo ser organizado es al mismo tiempo el mismo y otro diverso. También descubrimos con un estudio más atento que los dos polos de una contraposición, como positivo y negativo, son tan inseparables el uno del otro como contrapuestos el uno al otro, y que a pesar de toda su contraposición se interpretan el uno al otro; también descubrimos que causa y efecto son representaciones que no tienen validez como tales, sino en la aplicación a cada caso particular, y que se funden en cuanto contemplamos el caso particular en su conexión general con el todo del mundo, y se disuelven en la concepción de la alteración universal, en la cual las causas y los efectos cambian constantemente de lugar, y lo que ahora o aquí es efecto, allí o entonces es causa, y viceversa.

Todos estos hechos y métodos de pensamiento encajan mal en el marco del pensamiento metafísico. Para la dialéctica, en cambio, que concibe las cosas y sus reflejos conceptuales esencialmente en

su conexión, en su encadenamiento, su movimiento, su origen y su perecer, hechos como los indicados son otras tantas confirmaciones de sus propios procedimientos. La naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica, y tenemos que reconocer que la ciencia moderna ha suministrado para esa prueba un material sumamente rico y en constante acumulación, mostrando así que, en última instancia, la naturaleza procede dialéctica y no metafísicamente. Pero como hasta ahora pueden contarse con los dedos los científicos de la naturaleza que han aprendido a pensar dialécticamente, puede explicarse por este conflicto entre los resultados descubiertos y el modo tradicional de pensar la confusión ilimitada que reina hoy día en la ciencia natural, para desesperación de maestros y discípulos, escritores y lectores.

Sólo, pues, por vía dialéctica, con constante atención a la interacción general del devenir y el perecer, de las modificaciones progresivas o regresivas, puede conseguirse una exacta exposición del cosmos, de su evolución y de la evolución de la humanidad, así como de la imagen de esa evolución en la cabeza del hombre. En este sentido obró desde el primer momento la reciente filosofía alemana. Kant inauguró su trayectoria al disgregar el estable sistema solar newtoniano y su eterna duración —después del célebre primer empujón— en un proceso histórico: en el origen del Sol y de todos los planetas a partir de una masa nebular en rotación. Al mismo tiempo infirió la consecuencia de que con ese origen quedaba simultáneamente dada la futura muerte del sistema solar. Su concepción quedó consolidada medio siglo más tarde matemáticamente por Laplace, y otro medio siglo después el espectroscopio mostró la existencia de tales masas incandescentes de gases en diversos grados de condensación y en todo el espacio cósmico.

Esta nueva filosofía alemana tuvo su culminación en el sistema hegeliano, en el que por vez primera —y esto es su gran mérito— se exponía conceptualmente todo el mundo natural, histórico y espiritual como un proceso, es decir, como algo en constante movimiento, modificación, transformación y evolución, al mismo tiempo que se hacía el intento de descubrir en ese movimiento y esa evolución la conexión interna del todo. Desde este punto de vista, la historia de la humanidad dejó de parecer una intrincada confusión de violencias sin sentido, todas igualmente recusables por el tribunal de la razón filosófica ya madura, y cuyo más digno destino es ser olvidadas lo antes posible, para presentarse como el proceso evolutivo de la humanidad misma, convirtiéndose en la tarea del

pensamiento el seguir la marcha gradual, progresiva, de ese proceso por todos sus retorcidos caminos, y mostrar su interna legalidad a través de todas *las* aparentes casualidades.

No interesa aquí el hecho de que Hegel no resolviera esa tarea. Su mérito, que ha abierto una nueva época, consiste en haberla planteado. Pues la tarea es tal que ningún individuo podrá resolverla jamás. Aunque Hegel ha sido —junto con Saint-Simon— la cabeza más universal de su época, estaba de todos modos limitado, primero, por las dimensiones necesariamente reducidas de sus propios conocimientos, y, por los conocimientos y las concepciones de su época, igualmente reducidas en cuanto a dimensión y a profundidad. Y a ello se añadía aún una tercera limitación. Hegel fue un idealista, es decir, los pensamientos de su cabeza no eran para él reproducciones más o menos abstractas de las cosas y de los hechos reales, sino que, a la inversa, consideraba las cosas y su desarrollo como reproducciones realizadas de la "Idea" existente en algún lugar ya antes del mundo. Con ello quedaba todo puesto cabeza abajo, y completamente invertida la real conexión del mundo. Por correcta y genialmente que Hegel concibiera incluso varias cuestiones particulares, otras muchas cosas de detalle están en su sistema, por los motivos dichos, zurcidas, artificiosamente introducidas, construidas, en una palabra, erradas. El sistema hegeliano es en sí un colosal aborto, pero también el último de su tipo. Aún padecía una insanable contradicción interna: por una parte, tenía como presupuesto esencial la concepción histórica según la cual la historia humana es un proceso evolutivo que, por su naturaleza, no puede encontrar su consumación intelectual en el descubrimiento de la llamada verdad absoluta; pero, por otra parte, el sistema hegeliano afirma ser el contenido esencial de dicha verdad absoluta. Un sistema que lo abarca todo, un sistema definitivamente concluso del conocimiento de la naturaleza y de la historia, está en contradicción con las leyes fundamentales del pensamiento dialéctico; lo cual no excluye en modo alguno, sino que, por el contrario, supone que el conocimiento sistemático de la totalidad del mundo externo puede dar pasos de gigante de generación en generación.

La comprensión del total error por inversión del anterior idealismo alemán llevó necesariamente al materialismo, pero, cosa digna de observarse, no al materialismo meramente metafísico y exclusivamente mecanicista del siglo XVIII. Frente a la simplista recusación ingenuamente revolucionaria de toda la historia anterior, el moderno materialismo ve en la historia el proceso de evolución

de la humanidad, descubrir las leyes de cuyo movimiento es su tarea. Frente a la concepción de la naturaleza como un todo inmutable de cuerpos celestes que se mueven en estrechas órbitas, como había enseñado Newton, y de inmutables especies de seres orgánicos, como lo había enseñado Linneo, el actual materialismo reúne los nuevos progresos de la ciencia de la naturaleza, según los cuales también la naturaleza tiene su historia en el tiempo, los cuerpos celestes y las especies de organismos, que los habitan cuando las circunstancias son favorables, nacen y perecen, y los ciclos y órbitas, cuando de verdad existen, tienen dimensiones infinitamente más gigantescas. En los dos casos es este materialismo sencillamente dialéctico, y no necesita filosofía alguna que esté por encima de las demás ciencias. Desde el momento en que se presenta a cada ciencia la exigencia de ponerse en claro acerca de su posición en la conexión total de las cosas y del conocimiento de las cosas, se hace precisamente superflua toda ciencia de la conexión total. De toda la anterior filosofía no subsiste al final con independencia más que la doctrina del pensamiento y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica. Todo lo demás queda absorbido por la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia.

Pero mientras que ese salto progresivo en la concepción de la naturaleza no ha podido realizarse sino en la medida en que la investigación ha suministrado el correspondiente material de conocimiento positivo, ya mucho antes se habían puesto en evidencia hechos históricos que provocaron una decisiva inflexión en la concepción histórica. En 1831 tuvo lugar en Lyón la primera sublevación obrera; entre 1838 y 1842 alcanzó su punto culminante el primer movimiento obrero nacional, el de los cartistas ingleses. La lucha de clases entre el proletariado y la burguesía se situó en primer término en la historia de los países adelantados de Europa, en la medida en que se desarrollaban en ellos, por una parte, la gran industria y, por otra, el dominio político recién conquistado por la burguesía. Las doctrinas propuestas por la economía burguesa sobre la identidad de intereses entre el capital y el trabajo, la armonía general y el bienestar universal del pueblo como consecuencia de la libre competencia, se vieron desmentidas cada vez más contundentemente por los hechos. Era imposible ya esconder todas esas cosas, o eliminar el socialismo francés e inglés, que eran su expresión teorética, aunque aún muy imperfecta. Pero la vieja concepción idealista de la historia, que aún no había sido eliminada, no conocía ninguna lucha de clases basada en intereses materiales,

ni intereses materiales de ningún tipo; la producción, como todas las circunstancias económicas, aparecía en esa historia subsidiariamente, como elemento subordinado de la "historia de la cultura".

Los nuevos hechos obligaron a someter toda la historia anterior a una nueva investigación, y entonces resultó que *toda* historia sida había sido la historia de las luchas de clases,[6] que estas clases en lucha de la sociedad son en cada caso producto de las relaciones de producción y del tráfico, en una palabra, de la situación *económica* de su época; por tanto, que la estructura económica de la sociedad constituye en cada caso el fundamento real a partir del cual hay que explicar en última instancia toda la sobrestructura de las instituciones jurídicas y políticas, así como los tipos de representación religiosos, filosóficos y de otra naturaleza de cada período histórico. Con esto quedaba expulsado el idealismo de su último refugio, la concepción de la historia, se daba una concepción materialista de la misma y se descubría el camino para explicar la consciencia del hombre a partir del ser del hombre, en vez de explicar, como se había hecho hasta entonces, el ser del hombre partiendo de su consciencia.

Pero el socialismo entonces existente era tan incompatible con esa concepción materialista de la historia como pudiera serlo la concepción de la naturaleza propia del materialismo francés con la dialéctica y la nueva ciencia natural. El anterior socialismo criticaba sin duda el modo de producción capitalista existente y sus consecuencias, pero no podía explicar uno ni otras, ni, por tanto, superarlos; tenía que limitarse a condenarlos por dañinos. Se trataba, empero, de exponer ese modo de producción capitalista en su conexión histórica y en su necesidad para un determinado período histórico, o sea también la necesidad de su desaparición, y, por otra parte, de descubrir su carácter interno, que aún seguía oculto, pues la crítica realizada hasta entonces había atendido más a sus malas consecuencias que al proceso de la cosa misma. Todo esto fue posible gracias al descubrimiento de la *plusvalía*. Con ello se probó que la forma fundamental del modo de producción capitalista y de la explotación del trabajador por él realizada es la apropiación de trabajo no pagado; que el capitalista, incluso cuando compra a su pleno precio la fuerza de trabajo de su obrero, al precio que tiene como mercancía en el mercado, aún recaba a pesar de ello más valor del que por ella pagó; y que esta plusvalía constituye en última instancia la suma de valor por la cual se acumula en las manos de las clases poseedoras la suma de capital en constante

aumento. Así quedaban explicados tanto el proceso de la producción capitalista cuanto el de la producción de capital.

Debemos a Marx esos dos grandes descubrimientos: la concepción materialista de la historia y la desvelación de los secretos de la producción capitalista. Con ellos se convirtió el socialismo en una ciencia; la tarea es ahora desarrollarla en todos sus detalles y todas sus conexiones.

Así aproximadamente estaban las cosas en el terreno del socialismo teórico y de la muerta filosofía cuando el señor Eugen Dühring surgió en el escenario, no sin considerable fragor, y anunció una subversión radical de la filosofía, de la economía política y del socialismo.

Vamos a ver ahora lo que promete el señor Dühring, y lo que cumple.

II

LO QUE PROMETE EL SEÑOR DÜHRING

Los escritos del señor Dühring de oportuna consideración aquí son por de pronto su *Curso de filosofía,* su *Curso de economía nacional y social* y su *Historia crítica de la economía nacional y del socialismo.* La primera obra es la que nos ocupará principalmente, para empezar.

Ya en la primera página de la misma el señor Dühring se anuncia en ella como

> aquel que *asume* la *representación* de este poder [la filosofía] en su tiempo y para el posterior desarrollo hoy previsible.[7]

El señor Dühring se proclama, pues, único verdadero filósofo del presente y del futuro "hoy previsible". El que discrepe de él discrepará de la verdad. Ya muchas personas antes que el señor Dühring han *pensado* eso de sí mismas, pero —dejando aparte a Ricardo Wagner— él es probablemente el primero que lo ha dicho con tanta tranquilidad. La verdad de la que se trata en sus escritos es, por cierto, "una verdad definitiva y de última instancia".

La filosofía del señor Dühring es

> el sistema *natural,* o la *filosofía de la realidad*... la realidad es pensada en este sistema de tal modo que *excluye* toda *veleidad* de concepción del mundo fantasiosa, subjetivista y limitada.

Esta filosofía es, pues, de tal naturaleza que levanta al señor Dühring por encima de las innegables fronteras de su limitación subjetiva personal. Cierto que esto es necesario para que pueda sentar definitivas verdades de última instancia, aunque por el momento no comprendemos aún cómo va a poder realizarse ese milagro.

> Este "sistema natural del saber, valioso ya de por sí para el espíritu", ha "*fijado con seguridad* las configuraciones fundamentales del ser, sin perdonar nada en cuanto a profundidad de pensamiento". Desde su "punto de vista realmente crítico" ofrece "los elementos de una filosofía real y,

consiguientemente, orientada hacia la realidad de la naturaleza y de la vida, la cual no deja subsistir ningún horizonte de mera apariencia, *sino que, con su poderoso movimiento de subversión, despliega todas las tierras y todos los cielos de la naturaleza externa e interna*", es un "nuevo modo de pensar", y sus resultados son "resultados y concepciones radicalmente propios... pensamientos creadores de sistema... verdades comprobadas". Tenemos ante nosotros "un trabajo que tiene que encontrar su fuerza en la iniciativa concentrada" — cualquiera que sea el significado de estas palabras; una "*investigación que llega hasta las raíces*... una ciencia *radical*, una concepción *estrictamente científica* de las cosas y de los hombres..., un trabajo de pensamiento que lo *penetra todo en todas direcciones*..., un proyectar *creador* de los presupuestos y las consecuencias dominables por el pensamiento..., lo *absolutamente fundamental*."

En el terreno político-económico no sólo nos da

"amplios trabajos históricos y sistemáticos", destacando además los históricos por "*mi* dibujo histórico de *gran estilo*", los cuales han aportado en economía "creadoras inflexiones",

sino que incluye además un plan socialista completamente elaborado para la sociedad del futuro, el cual es el

fruto práctico de una teoría *clara y que llega hasta las últimas raíces*,

con lo que resulta tan infalible y tan portador de la única salvación como la filosofía dühringiana, pues

"*sólo* en el cuadro socialista que *he dibujado en mi Curso de economía nacional* puede presentarse un auténtico Propio en el lugar de la propiedad sólo aparente y transitoria o violenta". Según ese cuadro debe regirse el futuro.

Este florilegio de elogios del señor Dühring por el señor Dühring puede fácilmente multiplicarse por diez. Y es posible que ya haya suscitado en el lector alguna duda acerca de si está realmente ante un filósofo o ante... Pero será mejor pedir al lector que se reserve el juicio hasta que conozca más de cerca la citada radicalidad. El florilegio anterior debe servir sólo para mostrar que no estamos en presencia de un filósofo y socialista corriente que se limita a formular sus ideas y confiar al ulterior desarrollo la decisión sobre su valor, sino ante un ser completamente extraordinario, que afirma ser no menos infalible que el Papa, y cuya doctrina, fuera de la cual no hay salvación, debe aceptarse sin más, so pena de sucumbir a la más condenable de las herejías. No estamos, pues,

en presencia de uno de esos trabajos de que tan ricas son todas las literaturas socialistas, y recientemente también la alemana: trabajos en los cuales personas de diverso calibre intentan, del modo más sincero que pueda imaginarse, ponerse en claro acerca de cuestiones para cuya solución tal vez les falta en mayor o menor medida el material; trabajos en los cuales, por muchos que sean sus defectos científicos y literarios, siempre es de apreciar la buena voluntad socialista. Aquí, por el contrario, el señor Dühring nos ofrece proposiciones que declara son verdades definitivas de última instancia junto a las cuales, por tanto, toda otra opinión es desde el principio falsa; y al igual que la verdad exclusiva, el señor Dühring posee también el único método de investigación rigurosamente científico, junto al cual son acientíficos todos los demás. O bien tiene razón —y entonces estamos ante el mayor genio de todos los tiempos, ante el primer hombre sobrehumano, puesto que infalible—, o bien no tiene razón, y en este caso, cualquiera que fuera nuestro juicio, el benévolo respeto a su posible buena voluntad sería precisamente la ofensa más mortal que podríamos inferir al señor Dühring.

Cuando se está en posesión de la verdad definitiva de última instancia y del único proceder científico riguroso, es inevitable sentir bastante desprecio por el resto de la humanidad, errada y acientífica. No puede, pues, asombrarnos que el señor Dühring hable de sus predecesores con el mayor desprecio, ni que sólo unos pocos grandes hombres excepcionalmente nombrados por él mismo hallen gracia a los ojos de Su Radicalidad.

Oigámosle hablar sobre los filósofos:

> *Leibniz*, desprovisto de todo pensamiento discreto..., el mejor de todos los filosofadores cortesanos posibles.

Aún *Kant* resulta, si malamente, tolerado al menos; pero tras él todo ha sido confusión:

> se produjeron las "brutalidades y las insanias, tan necias como hueras, de los primeros epígonos, señaladamente las de un *Fichte* y un *Schelling*... monstruosas caricaturas, obra de ignorantes filosofastros de la naturaleza... las monstruosidades postkantianas" y las "febriles fantasías", coronadas por "un *Hegel*". Este hablaba la "jerga hegeliana" y difundió la "epidemia hegeliana" por medio de su "manera, que por si eso faltaba, es acientífica incluso en la forma", y por medio también de sus "crudas expresiones".

No es mejor la suerte de los científicos de la naturaleza; pero sólo aduce por su nombre a Darwin, y así tenemos que limitarnos a éste:

La semipoesía y el truco de las metamorfosis darvinistas, con su grosera estrechez de concepción y su embotada capacidad de distinguir... En nuestra opinión, el darvinismo propiamente dicho, del que hay que distinguir, naturalmente, la concepción lamarckiana, es una *pieza de brutalidad dirigida contra la humanidad.*

Pero los que sufren peor suerte son los socialistas. Con la excepción de Luis Blanc en todo caso —el más irrelevante de todos ellos—, son todos pecadores y carecen de la gloria que se pretende tienen antes que (o después que) el señor Dühring. Y no sólo por lo que hace a la verdad y al carácter científico de su obra, sino también por su carácter humano. Ni siquiera son "hombres", con la excepción de Babeuf y de algunos *communards* de 1871. Los tres utópicos se llaman en la terminología del señor Dühring "alquimistas sociales". De los tres, Saint-Simon sale aún bien librado, puesto que sólo se le reprocha "exageración", indicándose al mismo tiempo compasivamente que sufrió una locura religiosa. Pero ante Fourier el señor Dühring pierde definitivamente la paciencia. Pues Fourier

"revela todos los elementos de la locura... Ideas que por lo común se encuentran en los manicomios... sueños de lo más frenético... productos de la enajenación mental... El indeciblemente estúpido Fourier", ese enfermo de "infantilismo", ese "idiota", no es ni siquiera socialista; su falansterio no es en absoluto un elemento de socialismo racional, sino "un engendro construido según el esquema del tráfico común".

Y, por último:

Aquel al que no basten... esos ataques [de Fourier contra Newton] para convencerse de que en el nombre de Fourier y en todo el fourierismo no hay más verdad que la primera sílaba, *debería incluirse a su vez bajo alguna categoría de idiotas.*

Por lo que hace a Roberto Owen,

"tenía ideas pobres y muertas... su pensamiento moral, tan grosero... sus lugares comunes que degeneran en rarezas... su tipo de concepción, absurdo y grosero... Las concepciones de Owen no merecen una crítica seria... su vanidad", etc.

El señor Dühring caracteriza, pues, con suma agudeza, a los utópicos por sus nombres del modo siguiente: Saint-Simon - saint (santo), Fourier - fou (loco); Enfantin - enfant (niño); lo único que falta es que añada: Owen - o weh! (¡ay!), con lo que le habrían bastado cuatro palabras para disipar con un trueno un perío-

do muy importante de la historia del socialismo; y el que no lo crea "debería incluirse a su vez bajo alguna categoría de idiotas".

Por lo que hace a los juicios de Dühring sobre los socialistas posteriores nos limitaremos a entresacar, por razones de brevedad, sólo los referentes a Lassalle y Marx:

Lassalle: Ensayos de divulgación pedantes y afectados... escolástica desbordada..., monstruosa mezcla de teoría general y charlatanería mezquina..., superstición hegeliana sin sentido y sin forma..., ejemplo espantoso..., propia limitación..., fanfarronería con las pequeñeces más intranscendentes..., héroe judío..., panfletista..., ordinario..., inconsistentencia interna de la concepción de la vida y del mundo.

Marx: Estrechez de la concepción..., sus trabajos y realizaciones son en sí, es decir, consideradas de un modo estrictamente teorético, cosa sin duradera importancia en nuestro terreno [la historia crítica del socialismo] y desde el punto de vista de la historia general síntoma de la influencia de una rama de la moderna escolástica sectaria... Impotencia de las capacidades de concentración y ordenación... Carácter informe de los pensamientos y del estilo, tono indigno del lenguaje... vanidad a la inglesa..., engaño..., burdas concepciones que no son de hecho sino bastardas de la fantasía histórica y lógica..., gestos engañosos..., vanidad personal..., manierismo desdeñoso..., petulante..., lindezas y trucos de literato..., erudición chinesca..., atraso filosófico y científico.

Y así sucesivamente, pues tampoco esto es sino un pequeño florilegio superficial del jardín del señor Dühring. Como es natural, por el momento no nos importa en absoluto saber si esos amables insultos, que por poco educado que fuera el señor Dühring deberían impedirle llamar a *nada* desdeñoso y petulante, son también verdades definitivas de última instancia. También nos abstendremos por ahora de dudar de su radicalidad, no vaya a ser que se nos prohiba incluso elegir nosotros mismos la categoría de idiotas a la que pertenecemos. Nos hemos considerado obligados exclusivamente, por una parte, a dar un ejemplo del lenguaje al que el señor Dühring llama

lo selecto de un modo de expresión sin contemplaciones, y al mismo tiempo modesto en el auténtico sentido de la palabra,

y, por otra parte, a comprobar que la recusación de sus predecesores es para el señor Dühring cosa no menos firmemente establecida que su propia infalibilidad. Tras de lo cual moriremos sumidos en el más profundo respeto por el genio más poderoso de todos los tiempos. A condición de que todo sea efectivamente como él dice.

Sección primera

FILOSOFIA

III

DIVISION. APRIORISMO

La filosofía es, según el señor Dühring, el desarrollo de la forma suprema de la consciencia del mundo y de la vida, y comprende en un amplio sentido los *principios* de todo saber y todo querer. Siempre que se trata de cualquier serie de conocimientos o móviles, o de cualquier grupo de formas de existencia propuesto a la consciencia humana, los *principios* de esas formaciones tienen que ser un objeto de la filosofía. Estos principios son los elementos sencillos, o hasta el momento supuestos como simples, a partir de los cuales puede componerse el múltiple saber y querer. La constitución general de las cosas puede reconducirse a formas y elementos fundamentales, como la constitución química de los cuerpos. Estos elementos últimos o principios, una vez adquiridos, no valen sólo para lo inmediatamente conocido y accesible, sino también para el mundo que nos es desconocido e inaccesible. Los principios filosóficos constituyen, pues, el complemento último que necesitan las ciencias para convertirse en un sistema unitario de explicación de la naturaleza y de la vida humana. Aparte de las formas fundamentales de toda existencia, la filosofía no tiene más que dos objetos propios de investigación, a saber, la naturaleza y el mundo humano. De ello resultan, *sin la menor violencia,* para la ordenación de nuestra materia, tres grupos, a saber, la esquemática universal general, la doctrina de los principios naturales y, finalmente, la del hombre. En esta sucesión está además contenido un *orden lógico interno,* pues los principios formales que valen de todo ser van los primeros, y los terrenos materiales en los que hay que *aplicarlos* siguen luego en la gradación de su jerarquía.

Hasta aquí el señor Dühring, y casi literalmente.

Se trata, pues, para él de *principios,* de principios formales inferidos del *pensamiento,* no del mundo externo, y que hay que aplicar a la naturaleza y al reino del hombre, es decir, según los cuales tienen que regirse la naturaleza y el hombre. Pero ¿de dónde recibe el pensamiento esos principios? ¿De sí mismo? No, pues el propio señor Dühring dice: el terreno puramente ideal se limita a esquemas lógicos y a configuraciones matemáticas (y esto último es además falso, como veremos). Los esquemas lógicos no pueden referirse sino a *formas de pensamiento;* pero aquí no se trata sino de las formas del *ser,* del mundo externo, y el pensamiento no puede jamás obtener e inferir esas formas de sí mismo, sino sólo

del mundo externo. Con lo que se invierte enteramente la situación: los principios no son el punto de partida de la investigación, sino su resultado final, y no se aplican a la naturaleza y a la historia humana, sino que se abstraen de ellas; no es la naturaleza ni el reino del hombre los que se rigen según los principios, sino que éstos son correctos en la medida en que concuerdan con la naturaleza y con la historia. Esta es la única concepción materialista del asunto, y la opuesta concepción el señor Dühring es idealista, invierte completamente la situación y construye artificialmente el mundo real partiendo del pensamiento, de ciertos esquematismos, esquemas o categorías que existen en algún lugar antes que el mundo y desde la eternidad. Igual que... *un Hegel.*

Efectivamente. Pongamos la *Enciclopedia* de Hegel, con todas sus febriles fantasías, junto a las definitivas verdades de última instancia del señor Dühring. Con el señor Dühring tenemos, primero, la esquemática universal general, que en Hegel se llama *Lógica.* Luego tenemos en uno y otro la aplicación de esos esquemas, o categorías lógicas, a la naturaleza: esto es la Filosofía de la Naturaleza; y finalmente tenemos su aplicación al reino del hombre, que es lo que Hegel llama Filosofía del Espíritu. El "orden lógico interno" de la sucesión temática de Dühring nos lleva, pues, "sin la menor violencia", a la *Enciclopedia* de Hegel, de la que está tomado con una fidelidad que conmoverá hasta las lágrimas al judío eterno de la escuela hegeliana, el profesor Michelet de Berlín.

Todo esto pasa cuando se toma tranquila y naturalísticamente la "consciencia", "el pensamiento", como algo dado y contrapuesto desde el principio al ser, a la naturaleza. Porque entonces hay que asombrarse por fuerza de que consciencia y naturaleza, pensamiento y ser, leyes del pensamiento y leyes de la naturaleza coincidan hasta tal punto. Mas si se sigue preguntando qué son el pensamiento y la consciencia y de dónde vienen, se halla que son productos del cerebro humano, y que el hombre mismo es un producto de la naturaleza, que se ha desarrollado junto con su medio; con lo que se entiende sin más que los productos del cerebro humano, que son en última instancia precisamente productos de la naturaleza, no contradigan, sino que corespondan el resto de la conexión natural.

Pero el señor Dühring no puede permitirse este sencillo tratamiento del problema. No sólo piensa en nombre de la humanidad —lo cual sería ya por sí mismo una cosa muy bonita—, sino, además, en nombre del ser consciente y pensante de todos los cuerpos cósmicos.

Sería, efectivamente, "una humillación de las formaciones básicas de la consciencia y del saber el limitar, o simplemente poner en entredicho, su validez soberana y su pretensión de verdad absoluta mediante el epíteto *humana*".

Así, pues, para que nadie dé en la sospecha de que en algún otro cuerpo celeste dos por dos son cinco, el señor Dühring se ve imposibilitado de llamar humano al pensamiento, y tiene así que separarlo del único fundamento real que nos importa, a saber, el hombre y la naturaleza; con eso cae torpemente y sin salvación en una ideología que le obliga a aparecer como epígono del "epígono" Hegel. Por lo demás, tendremos ocasión de saludar al señor Dühring varias veces en otros planetas.

Es obviamente imposible fundar sobre una tal base ideológica ninguna doctrina materialista. Más tarde veremos que el señor Dühring se ve más de una vez obligado a atribuir a la naturaleza acciones conscientes, esto es, a hacer de ella lo que en alemán se llama Dios.

Pero nuestro filósofo de la realidad tenía además otros motivos para trasladar el fundamento de toda realidad desde el mundo real hasta el mundo del pensamiento. La ciencia de ese esquematismo universal general, de esos principios formales del ser, es precisamente el fundamento de la filosofía del señor Dühring. Cuando queremos inferir el tal esquematismo universal no de la cabeza, sino sólo *mediante* la cabeza, partiendo del mundo real, y los principios del ser partiendo de lo que es, no necesitamos filosofía alguna, sino conocimientos positivos del mundo y de lo que en él ocurre; y lo que entonces resulta no es tampoco una filosofía, sino ciencia positiva. Pero entonces el libro del señor Dühring sería trabajos de amor perdidos.

Además: si deja de ser necesaria cualquier filosofía, también dejará de serlo cualquier sistema, aunque sea un sistema natural de filosofía. La comprensión de que la totalidad de los procesos naturales se encuentra en una conexión sistemática mueve a la ciencia a mostrar esa conexión sistemática en todas partes, en el detalle igual que en el conjunto. Pero la correspondiente exposición científica completa de esa conexión, la composición de una reproducción mental exacta del sistema del mundo en que vivimos, nos es imposible y sería imposible para todos los tiempos. Si en algún momento de la evolución de la humanidad se compusiera un tal sistema definitivo y concluso de las conexiones del mundo físico, espiritual e histórico, quedaría con ello cerrado el reino del conoci-

miento humano, y quedaría también cortada la posterior evolución histórica a partir del momento en que la sociedad se encontrara instituida de acuerdo con aquel sistema: todo lo cual es un absurdo y un puro contrasentido. Los hombres se encuentran, pues, situados ante una contradicción: reconocer, por una parte, el sistema del mundo de un modo completo en su conexión de conjunto, y, por otra parte, no poder resolver jamás completamente esa tarea, tanto por su propia naturaleza humana cuanto por la naturaleza del sistema del mundo. Pero esa contradicción no sólo arraiga en la naturaleza de los dos factores —mundo y hombre—, sino que es además la palanca capital de todo el progreso intelectual, y se resuelve diariamente y constantemente en la evolución progresiva infinita de la humanidad, del mismo modo que, por ejemplo, determinados ejercicios matemáticos se resuelven en una sucesión infinita o en una fracción continua. De hecho, toda reproducción mental del sistema del mundo queda limitada objetivamente por la situación histórica, y subjetivamente por la constitución física y espiritual de su autor. Pero el señor Dühring declara desde el primer momento que su concepción excluye toda veleidad de concepción del mundo subjetivamente limitada. Hemos visto antes que el señor Dühring es ubicuo y se encuentra en todos los cuerpos celestes. He aquí ahora que es también omnisciente. El señor Dühring ha resuelto las últimas tareas de la ciencia y aherrojado finalmente el futuro de todas las ciencias.

El señor Dühring piensa poder sacarse ya lista de la cabeza la entera matemática pura, de un modo apriorístico, es decir, sin utilizar las experiencias que nos ofrece el mundo exterior, exactamente igual que las conformaciones básicas del ser.

> En la matemática pura, el entendimiento tiene que ocuparse "de sus propias libres creaciones e imaginaciones"; los conceptos de número y figura son "su objeto suficiente, producible por él mismo", y con ello tiene la matemática "una validez independiente de la experiencia *particular* y del real contenido del mundo".

Claro que la matemática pura tiene una validez independiente de la experiencia *particular* de cada individuo; pero lo mismo puede decirse de todos los hechos establecidos por todas las ciencias, y hasta de todos los hechos en general. Los polos magnéticos, la composición del agua por el oxígeno y el hidrógeno, el hecho de que Hegel ha muerto y el señor Dühring está vivo, son válidos independientemente de mi experiencia o de la de otras personas, y

hasta independientemente de la experiencia del señor Dühring en cuanto que éste se duerma con el sueño del justo. Pero lo que no es verdad es que en la matemática pura el entendimiento se ocupe exclusivamente de sus propias creaciones e imaginaciones. Los conceptos de número y figura no han sido tomados sino del mundo real. Los diez dedos con los cuales los hombres han aprendido a contar, a realizar la primera operación aritmética, no son ni mucho menos una libre creación del entendimiento. Para contar hacen falta no sólo objetos contables, enumerables, sino también la capacidad de prescindir, al considerar esos objetos, de todas sus demás cualidades que no sean el número, y esta capacidad es resultado de una larga evolución histórica y de experiencia. También el concepto de figura, igual que el de número, está tomado exclusivamente del mundo externo, y no ha nacido en la cabeza, del pensamiento puro. Tenía que haber cosas que tuvieran figura y cuyas figuras fueran comparadas, antes de que se pudiera llegar al concepto de figura. La matemática pura tiene como objeto las formas especiales y las relaciones cuantitativas del mundo real, es decir, una materia muy real. El hecho de que esa materia aparece en la matemática de un modo sumamente abstracto no puede ocultar sino superficialmente su origen en el mundo externo. Para poder estudiar esas formas y relaciones en toda su pureza hay, empero, que separarlas totalmente de su contenido, poner éste aparte como indiferente; así se consiguen los puntos sin dimensiones, las líneas sin grosor ni anchura, las *a* y *b* y las *x* e *y*, las constantes y las variables, y se llega al final, efectivamente, a las propias y libres creaciones e imaginaciones del entendimiento, a saber, a las magnitudes imaginarias. Tampoco la aparente derivación de las magnitudes matemáticas unas de otras prueba su origen apriórico, sino sólo su conexión racional. Antes de que se llegara a la idea de derivar la *forma* de un cilindro de la revolución de un rectángulo alrededor de uno de sus lados ha habido que estudiar gran número de rectángulos y cilindros reales, aunque de forma muy imperfecta. Como todas las demás ciencias, la matemática ha nacido de las *necesidades* de los hombres: de la medición de tierras y capacidades de los recipientes, de la medición del tiempo y de la mecánica. Pero, como en todos los ámbitos del pensamiento, al llegar a cierto nivel de evolución se separan del mundo real las leyes abstraídas del mismo, se le contraponen como algo independiente, como leyes que le llegaran de afuera y según las cuales tiene que disponerse el mundo. Así ha ocurrido en la sociedad y en el Estado, y así preci-

samente se *aplica* luego al mundo la matemática *pura*, aunque ha sido tomada sencillamente de ese mundo y no representa más que una parte de las formas de conexión del mismo, *única razón* por la cual es aplicable.

Pero el señor Dühring, lo mismo que se imagina deducir de los axiomas matemáticos. los cuales

no pueden tener ni necesitan fundamentación, ni siquiera según la representación lógica pura,

toda la matemática pura sin ningún añadido empírico y luego poder aplicarla al mundo, así también se imagina que puede engendrar por de pronto en su cabeza las configuraciones básicas del ser, los elementos simples de todo saber, los axiomas de la filosofía, deducir luego de ellos la filosofía entera, o esquematismo universal, y conceder finalmente por supremo decreto esa constitución a la naturaleza y al mundo humano. Pero, desgraciadamente, la naturaleza no es en absoluto, y el mundo humano lo es en escasísima medida, como los prusianos de Manteuffel de 1850.[8]

Los axiomas matemáticos son expresión de los rudimentarios contenidos de pensamiento que la matemática tiene que pedir a la lógica. Ésos contenidos pueden reducirse a dos:

1. El todo es mayor que la parte. Esta proposición es una mera tautología, pues la representación "parte", concebida cuantitativamente, se refiere ya desde su origen de un modo determinado a la representación "todo", a saber, de tal modo que "parte" significa sin más que el "todo" cuantitativo consta de varias "partes" cuantitativas. Los llamados axiomas no hacen más que formular eso explícitamente, con lo que no avanzamos ningún paso. Y hasta es posible *probar* en cierto sentido esa tautología diciendo: un todo es aquello que consta de varias partes; una parte es aquella entidad que, con otras, constituye un todo; consecuentemente, la parte es menor que el todo; la vaciedad de la repetición subraya aun entonces la vaciedad del contenido.

2. Si dos magnitudes son iguales a una tercera, son iguales entre sí. Este enunciado, como mostró ya Hegel, es una inferencia garantizada por la lógica, es decir, un enunciado demostrado, aunque fuera de la matemática pura. Los demás axiomas sobre la igualdad y la desigualdad son meras ampliaciones lógicas de esa inferencia.

Estos enunciados tan pobres de contenido no tienen por sí mismos ningún atractivo ni en la matemática ni en ningún otro campo. Para poder avanzar tenemos que añadirles contenidos reales,

relaciones y formas espaciales tomadas de cuerpos reales. Las representaciones de líneas, superficies, ángulos, polígonos, cubos, esferas, etc., proceden todas de la realidad, y hace falta una buena porción de ingenua ideología para creer la exposición de los matemáticos, según la cual la primera línea ha surgido por el movimiento de un punto en el espacio, la primera superficie por el movimiento de una línea, el primer cuerpo por el movimiento de una superficie, etc. Ya el lenguaje mismo se subleva contra ese uso. Una figura matemática de tres dimensiones se llama cuerpo, *corpus solidum*, en latín, es decir, cuerpo tangible: su nombre mismo no procede de la libre imaginación del entendimiento, sino de la sólida realidad.

Pero ¿por qué perder tanto tiempo en esto? Luego de haber cantado con entusiasmo en las páginas 42 y 43 de su obra la independencia de la matemática pura respecto del mundo experiencial, su aprioridad, su dedicación a las libres creaciones e imaginaciones del entendimiento, el señor Dühring dice en la página 63:

> "A menudo se pasa por alto, en efecto, que esos elementos matemáticos ["número, magnitud, tiempo, espacio y movimiento geométrico"] *no son ideales más que por su forma...* mientras que las *magnitudes absolutas* son algo plenamente empírico, cualquiera que sea el género a que pertenecen"..., pero "los esquemas matemáticos son susceptibles de una caracterización aislada de la experiencia y, sin embargo, suficiente".

Lo cual, ciertamente, es en mayor o menor medida verdad de *toda* abstracción, pero no prueba en absoluto que la abstracción no proceda de la realidad. En el esquematismo universal la matemática pura nace del pensamiento puro; en la filosofía de la naturaleza es en cambio algo plenamente empírico, tomado del mundo externo y luego aislado de él. ¿En qué vamos a quedar?

IV

ESQUEMATISMO UNIVERSAL

El ser que todo lo abarca es *único*. No tiene, en su autosuficiencia, nada junto a sí ni por encima de sí. Añadirle un segundo ser sería convertirle en lo que no es, a saber, en una parte o constituyente de un todo más amplio. Al entender como marco nuestro pensamiento *unitario*, nada que tenga que insertarse en esa *unidad* de pensamiento puede conservar en sí una duplicidad. Ni tampoco puede sustraerse nada a esa unidad de pensamiento... La esencia de todo pensamiento consiste en la unificación de elementos de la consciencia en una unidad... El pensamiento es el punto de unidad y reunión del que ha nacido el *indivisible concepto del mundo* y por el cual se conoce el universo, como ya indica su nombre, como algo en lo cual todo se une en una *unidad*.

Así el señor Dühring. El método es matemático:

Toda cuestión debe decidirse a base de simples configuraciones básicas y *axiomáticamente*, como si se tratara de sencillos... principios de la matemática.

Este método se usa por de pronto aquí.

"El ser que todo lo abarca es único." Si tautología significa la simple repetición en el predicado de lo que ya está dicho en el sujeto, y si eso constituye un axioma, entonces tenemos un axioma de lo más puro. En el sujeto nos dice el señor Dühring que el ser lo abarca todo, y en el predicado afirma impertérrito que no hay nada fuera del ser. ¡Qué colosal "pensamiento creador de sistema"!

Es efectivamente creador de sistema. En menos de seis líneas de su texto, el señor Dühring ha transformado la *unicidad* del ser, por medio de nuestro unitario pensamiento, en la *unidad* del ser. Como la esencia de todo pensamiento consiste en la reunión en una unidad, el ser, en cuanto pensado, es pensado unitariamente, el concepto del mundo es indivisible, y como el ser *pensado*, el *concepto del mundo*, es indivisible, también es el mundo real, el ser real, una unidad indivisible. Y, por tanto,

deja de haber lugar para las trascendencias en cuanto que el espíritu ha aprendido a concebir el ser en su homogénea universalidad.

He aquí una rápida campaña ante la cual palidecen completamente Austerlitz y Jena, Königgrätz y Sedán. En unas pocas frases que apenas llenan una página, una vez movilizado el primer axioma, hemos suprimido, eliminado y aniquilado todas las trascendencias, Dios, las cohortes celestiales, el cielo, el infierno y el purgatorio junto con la inmortalidad del alma.

¿Cómo pasamos de la unicidad del ser a su unidad? Representándonoslo, simplemente. En cuanto extendemos en torno suyo, como marco, nuestro unitario pensamiento, el ser único se convierte en el pensamiento en un ser unitario, en una unidad de pensamiento, pues la esencia de *todo* pensamiento consiste en la unificación de elementos de la consciencia de una unidad.

Este último enunciado es sencillamente falso. En primer lugar, el pensamiento consiste tanto en la separación de objetos de consciencia en sus elementos cuanto en la unificación de elementos correspondientes en una unidad. No hay síntesis sin análisis. En segundo lugar, el pensamiento, si no quiere incurrir en arbitrariedades, no puede reunir en una unidad sino aquellos elementos de la consciencia en los cuales —o en cuyos prototipos reales— *existía ya previamente* dicha unidad. Si reúno los cepillos de los zapatos bajo la unidad "mamíferos", no por ello conseguiré que tengan glándulas mamarias. Lo que había que probar era precisamente la unidad del ser desde el punto de vista de la justificación de su concepción como unidad, y cuando el señor Dühring nos asegura que él piensa el ser unitariamente, y no como duplicidad, no pasa de declararnos su nada decisiva opinión.

El curso de su pensamiento, si es que interesa exponerlo en su pureza, es como sigue: empiezo con el ser. Por tanto, estoy pensando el ser. El pensamiento del ser es unitario. Pero el pensamiento y el ser tienen que concordar, se corresponden, se "cubren". Por tanto, el ser es unitario también en la realidad. Así, pues, no hay "trascendencias". Pero si el señor Dühring se hubiera expresado así de abiertamente, en vez de declamarnos tan dramáticamente las anteriores frases de oráculo, la ideología habría sido inmediatamente visible. Pretender probar por la identidad del ser y el pensamiento la realidad de cualquier resultado del pensamiento fue precisamente la más insensata y febril fantasía . . . de un Hegel.

Pero aunque su argumentación fuera correcta, el señor Dühring no habría aún conquistado con ella a los espiritualistas ni una pulgada de terreno. Pues los espiritualistas pueden contestarle contundentemente: también para nosotros *es* el mundo simple; la escisión

en inmanencia y trascendencia existe sólo desde nuestro punto de vista específico, terrenal y manchado por el pecado original; pero en sí mismo, es decir, en Dios, todo el ser es algo único. Y los espiritualistas acompañarán al señor Dühring por esos cuerpos celestes a los que es tan aficionado, y le enseñarán uno o varios en los que no reine el pecado original, ni por tanto exista contraposición entre inmanencia y trascendencia, con lo que la unidad del mundo será un artículo de fe.

Lo más gracioso de todo este asunto es que el señor Dühring utiliza la demostración ontológica de la existencia de Dios para probar la inexistencia de Dios a partir del concepto del ser. El argumento ontológico es del siguiente tenor: al pensar a Dios le concebimos como suma de todas las perfecciones. Pero en la suma esencial de todas las perfecciones está ante todo la existencia, pues un ser inexistente es necesariamente imperfecto. Por tanto, tenemos que incluir la existencia entre las perfecciones de Dios. Por tanto, Dios tiene que existir. Exactamente igual razona el señor Dühring: al pensar el ser lo pensamos como *un concepto*. Lo comprendido en un concepto es unitario. El ser no correspondería, pues, a su concepto si no fuera unitario. Por tanto, tiene que ser unitario. Luego no hay Dios, etc.

Cuando hablamos del *ser* y *meramente* del ser, la unidad no puede consistir más que en lo siguiente: que todos los objetos de que se trate *son*, existen. En la unidad de ese ser están reunidos, y en ninguna otra, y la común afirmación de que todos ellos *son* no sólo no puede atribuirles ninguna otra propiedad, común o no común, sino que incluso excluye por de pronto de la consideración toda otra propiedad. Pues en cuanto que nos apartemos, aunque sólo sea un milímetro, del hecho sencillo y básico de que el ser compete en común a todas esas cosas, en ese mismo momento empiezan las *diferencias* entre esas cosas a presentarse ante nuestra mirada; y el que esas diferencias consistan, por ejemplo, en que las unas son blancas y las otras negras, las unas animadas y las otras inanimadas, las unas acaso inmanentes y las otras trascendentes, no es nada que podamos decidir en base al hecho de que a todas ellas se atribuye uniformemente la mera existencia.

La unidad del mundo no estriba en su ser, aunque su ser es un presupuesto de su unidad, ya que tiene que *ser* antes de poder ser *uno*. Pues el ser es una cuestión abierta a partir del límite en el que se interrumpe nuestro horizonte. La real unidad del mundo estriba en su materialidad, y ésta no queda probada por unas pocas

frases de prestidigitador, sino por un largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de la ciencia de la naturaleza.

Sigamos con el texto. El *ser* del que nos habla el señor Dühring no es

aquel ser puro idéntico a sí mismo, carente de toda determinación particular y que no representa en realidad sino una contrafigura del pensamiento de la *nada* o de la ausencia de pensamiento.

Mas veremos muy pronto que el mundo del señor Dühring arranca de un ser carente de toda interna diferenciación, de todo movimiento y transformación, y es, por tanto, de hecho una mera contrafigura de la nada mental, es decir, una nada real. A partir de ese *ser-nada* se desarrolla el actual estado diferenciado del mundo, el cual es cambiante y presenta una evolución, un *devenir*; y sólo después de haber comprendido esto llegamos a "mantener idéntico a sí mismo el concepto del ser universal", incluso en esa misma transformación eterna.

Tenemos, pues, ahora el concepto del ser a un nivel superior en el cual incluye a la vez la fijeza y la modificación, el ser y el devenir. Llegados a este punto hallamos que

género y especie, y lo universal y lo particular en general, son los medios de distinción más simples, sin los cuales no puede concebirse la constitución de las cosas.

Mas esos conceptos son los medios de distinción de la *cualidad*; y luego de estudiar ésta seguimos adelante:

frente a los géneros se encuentra el concepto de magnitud, como el concepto de aquella homogeneidad en la que no tienen ya lugar diferencias específicas;

es decir, pasamos de la *cualidad* a la *cantidad*, la cual es siempre *medible*.

Comparemos ahora esa "rigurosa distinción de los esquemas generales de acción" y de su "punto de vista realmente crítico" con las crudezas, groserías y febriles fantasías de un Hegel. Descubrimos enseguida que la *Lógica* de Hegel empieza con el *ser* —como el señor Dühring; que el ser se presenta luego como la *nada*— como el señor Dühring; que se pasa de ese ser-nada al *devenir*, cuyo resultado es la existencia, es decir, una forma del ser superior y más plena —exactamente igual que en el señor Dühring. La existencia

lleva a la *cualidad*, y la cualidad a la *cantidad*— exactamente igual que el camino del señor Dühring. Y para que no falte ninguna pieza esencial, el señor Dühring nos cuenta en otra ocasión:

> Del reino de la insensibilidad sólo se pasa al de la sensibilidad, a pesar de toda la paulatina continuidad cuantitativa, mediante un *salto cualitativo* del que... podemos afirmar que se diferencia infinitamente de la mera gradación de una y la misma propiedad.

Esto es simple y totalmente la línea nodal hegeliana de las relaciones cuantitativas, en la que aumentos o disminuciones meramente cuantitativos provocan en determinados puntos nodales un *salto cualitativo*; como ocurre, por ejemplo, con el agua que se calienta o enfría, en cuyo caso los puntos nodales son el punto de ebullición y el de congelación, en los que tiene lugar el salto cualitativo, en condiciones de presión normal, hacia un nuevo estado de agregación, es decir, en los que tiene lugar el paso de la cantidad a la cualidad.

Nuestro estudio ha intentado también alcanzar las raíces, y ha encontrado como raíces de los radicales esquemas básicos de Dühring nada menos que las "febriles fantasías" de un Hegel, las categorías de la *Lógica* de Hegel, Parte primera, Doctrina del ser, y en su "sucesión" más ortodoxamente paleo-hegeliana, y sin apenas intentar encubrir el plagio.

Pero no contento con sustraer a su predecesor más intensamente calumniado toda su esquemática del ser, el señor Dühring, después de tomar incluso el ejemplo recién recordado de la transformación brusca de la cantidad en cualidad, tiene la sangre fría de decir de Marx:

> ¡Qué infinitamente cómica es la apelación [de Marx] a la *confusa y nebulosa imagen hegeliana de que la cantidad se transforma en cualidad!*

Confusa y nebulosa imagen... ¿Quién se transforma aquí, señor Dühring, y quién resulta cómico?

Todas esas lindezas están muy lejos de haber sido "decididas axiomáticamente" según lo prescrito, sino que han sido tomadas sencillamente de fuera, es decir, de la *Lógica* de Hegel. Y ello de tal modo que en todo el capítulo no hay ni rastro de conexión interna, salvo en la medida en que la toma de Hegel, y que el conjunto del desarrollo culmina en una fantasmagoría huera sobre el espacio y el tiempo, la fijeza y la transformación.

Hegel pasa del ser a la esencia, a la dialéctica. En ese punto

trata de las determinaciones de la reflexión, de sus internas *contraposiciones* y contradicciones, como, por ejemplo, lo positivo y lo negativo; pasa luego a la *causalidad,* o relación de causa y efecto, y termina con la *necesidad.* Lo mismo hace el señor Dühring. Lo que Hegel llama doctrina de la esencia se encuentra traducido por el señor Dühring como propiedades lógicas del ser. Estas consisten ante todo en el "antagonismo de las fuerzas", en *contraposiciones.* En cambio, el señor Dühring niega radicalmente la contradicción; más tarde volveremos a tocar este tema. Luego pasa a la *causalidad* y de ésta a la *necesidad.* Cuando, pues, el señor Dühring dice de sí mismo

> Nosotros, que no filosofamos *desde una jaula,*

debe querer decir que está filosofando *en* una jaula, a saber, la jaula del esquematismo categorial de Hegel.

V

FILOSOFIA DE LA NATURALEZA. TIEMPO Y ESPACIO

Llegamos ahora a la filosofía de la naturaleza. También aquí está el señor Dühring cargado de motivos para sentirse descontento de sus predecesores.

La Filosofía de la Naturaleza "cayó tan bajo que dio en una seudopoesía pornográfica grosera y basada en la ignorancia", hasta "caer en manos de los prostituidos filosofastros del tipo de Schelling, individuos que manipulaban con el sacerdocio de lo absoluto para engañar al público". El cansancio nos ha salvado de esas "figuras deformes", pero sólo para dejar el campo libre a la "ausencia de actitudes"; "y por lo que hace al gran público, es sabido que para él la retirada de un gran charlatán no es a menudo sino ocasión para que un sucesor menor, pero más experimentado, repita los trucos del anterior bajo otro rótulo". Los científicos de la naturaleza, por su parte, tienen poca "afición a realizar excursiones por el reino de las ideas comprehensivas del universo", y por eso cometen "erradas precipitaciones" en el terreno teorético.

Hay que salvarse urgentemente, y por suerte está aquí dispuesto el señor Dühring.

Para estimar rectamente las siguientes revelaciones acerca del despliegue del mundo en el tiempo y de su limitación en el espacio tenemos que apelar de nuevo a algunos pasos del "esquematismo universal".

Se atribuye al ser la infinitud, también de acuerdo con Hegel (*Enciclopedia,* 93) —y precisamente la que Hegel llama *mala* infinitud— y entonces se investiga dicha infinitud.

"La forma más precisa de una infinitud pensable *sin contradicción* es la ilimitada acumulación de los números en la serie numérica... Del mismo modo que siempre podemos añadir a cualquier número otra unidad, sin agotar nunca la posibilidad de seguir contando, así se añade a cada estado del ser otro estadio más, y la infinitud consiste en la ilimitada producción de esos estados. Esta infinitud *exactamente pensada* no tiene, por eso mismo, más que una única forma fundamental y una única dirección. Pues aunque para nuestro pensamiento es indiferente proyectar una dirección contrapuesta, de acumulación de los estados, la infinitud que progresa ha-

cia atrás no es más que una precipitada construcción de la representación. Pues como en la realidad habría que recorrerla en esa dirección *invertida*, tendría siempre a la espalda, en cualquiera de sus estados, una serie numérica infinita. Pero con esto se cometería la inadmisible contradicción de una serie numérica infinita enumerada, y así resulta absurdo admitir una segunda dirección de la infinitud."

La primera consecuencia inferida de esta concepción de la infinitud es que el encadenamiento de causas y efectos en el mundo tiene que haber tenido algún comienzo:

Un número infinito de causas que se suponen ya seriadas es impensable por el hecho de que presupone como contada la infinitud numérica.

Con eso queda probada una *causa primera.*
La segunda consecuencia es

"la ley de la cantidad discreta determinada: la acumulación de lo idéntico de cualquier género real de entidades independientes no puede pensarse más que como formación de un número determinado". No sólo el número de cuerpos celestes existentes tienen que ser en cada momento determinado, sino que tiene que serlo incluso el número total de las partes mínimas individuales de la materia que existen en el mundo. Esta última necesidad es el verdadero motivo por el cual no puede pensarse composición alguna sin átomos. Todo estado de división real tiene siempre una determinación finita, y tiene que tenerla para que no se produzca la contradicción de la infinitud contada. No sólo tiene que ser, por la misma razón, el número actual de revoluciones de la Tierra alrededor del Sol un número determinado, aunque no aducible, sino que todos los procesos naturales tienen que haber tenido algún principio, y toda diferenciación y todas las multiplicidades de la naturaleza que se siguen en el tiempo tienen que arraigar en un *estado idéntico consigo mismo*. Este sí que puede haber existido sin contradicción desde la eternidad, pero también esta representación debería excluirse si el tiempo mismo constara de partes reales, y no fuera más bien simplemente dividido arbitrariamente por nuestro entendimiento con la posición ideal de las posibilidades. Asunto propio es el contenido real y diversificado del tiempo; este real relleno del tiempo con hechos de diversa especie, así como las formas de existencia de este ámbito, pertenecen precisamente, a causa de su diversidad, a lo enumerable. Imaginemos un estado o situación sin transformaciones y que no ofrezca en su autoidentidad ninguna diferencia de sucesión: entonces el especial concepto de tiempo se convierte en la idea general del ser. Y no se puede imaginar en qué consistiría la acumulación de una duración vacía.

El propio señor Dühring, cuya exposición hemos reproducido hasta aquí, se siente muy edificado por la importancia de este descubrimiento. Por de pronto se limita a esperar que "por lo menos

no será considerado como una verdad de poca monta"; pero luego dice:

Recuérdese el modo *sumamente sencillo* con el cual *hemos* llevado los conceptos de infinitud y su crítica hasta un *alcance hasta ahora desconocido*... los elementos de la concepción universal del espacio y del tiempo, tan *sencillamente* construidos por nuestra presente agudización y profundización.

Hemos, pues, llevado esos conceptos hasta ese alcance. Y con nueva profundización y agudización. ¿Quién somos ese nosotros y cuándo es ese hasta ahora? ¿Quién profundiza y agudiza?

Tesis. El mundo tuvo un comienzo en el tiempo y está también limitado en cuanto al espacio.—Prueba: supóngase que el mundo no tiene un comienzo temporal, de tal modo que hasta cualquier punto dado del tiempo ha transcurrido una eternidad y, por tanto, ha discurrido en el mundo una serie infinita de estados sucesivos de las cosas. Ahora bien: la infinitud de una sucesión consiste precisamente en que nunca puede consumarse por síntesis sucesivas. Por tanto, una sucesión universal infinita y al mismo tiempo ya transcurrida es imposible, lo que quiere decir que el comienzo del mundo es condición necesaria de su existencia, que es lo primero que había que demostrar. -Por lo que hace a lo segundo, supóngase también, por de pronto, lo contrario: entonces el mundo será un todo infinito dado de cosas que existen simultáneamente. Ahora bien: no podemos pensar la magnitud de un *quantum* que no esté dado dentro de ciertos límites de toda percepción si no es mediante la síntesis de las partes, ni la totalidad de dicho *quantum* si no es por la síntesis realizada o por repetido añadido de la unidad a sí misma. Por tanto, para pensar como un todo el mundo que ocupa todos los espacios habría que considerar realizadas las síntesis sucesivas de las partes de un mundo infinito, lo que quiere decir que habría que considerar transcurrido un tiempo infinito en la enumeración de todas las cosas coexistentes, lo cual es imposible. Por tanto, un agregado infinito de cosas reales no puede considerarse como un todo dado, ni, consiguientemente, como dado simultáneamente. Luego un mundo no es infinito desde el punto de vista de la extensión en el espacio, sino que está contenido en sus límites; y esto era lo segundo que había que probar.

Esas frases están literalmente copiadas de un libro muy conocido que apareció por vez primera en 1781 y se titula *Crítica de la razón pura*, de Immanuel Kant, en el que todo el mundo puede leerlas, en la primera parte, segunda sección, segundo libro, segundo apartado, segundo epígrafe: "Primera antinomia de la razón pura". Al señor Dühring no pertenece en esto más gloria que la de haber pegado a una idea expuesta por Kant el *nombre* de ley de la cantidad discreta determinada, así como el haber descubierto que

hubo un tiempo en el que no había tiempo, aunque sí había un mundo. Para todo lo demás, es decir, para todo lo que tiene sentido en la exposición del señor Dühring, "nosotros" somos Immanuel Kant, y el "ahora" tiene cincuenta años. Es, desde luego, "sumamente sencillo". Y es también notable el "alcance hasta ahora desconocido".

Pero ocurre que Kant no formula en absoluto esos enunciados como resueltos por su demostración. Antes al contrario: en la página contrapuesta a ésa afirma y prueba lo contrario, a saber: que el mundo no tiene ningún comienzo en el tiempo ni fin en el espacio; y en esto ve precisamente la antinomia, la irresoluble contradicción de que lo uno es tan demostrable como lo otro. Gentes de menor calibre habrían quedado tal vez meditabundas al ver que "un Kant" halló aquí una dificultad irresoluble. No es ése el caso de nuestro audaz creador de "resultados y concepciones radicalmente propios": él escribe impertérrito la parte de la antinomia kantiana que le sirve y tira el resto.

La cosa misma se resuelve con sencillez. Eternidad en el tiempo, infinitud en el espacio consisten por de pronto, y según el simple sentido de las palabras, en no tener por *ningún* lado un final, ni hacia adelante ni hacia atrás, ni hacia arriba ni hacia abajo, ni hacia la derecha ni hacia la izquierda. Esta infinitud es completamente diversa de la de una sucesión infinita, pues ésta empieza siempre con un uno, con un primer miembro. La inaplicabilidad de esa idea de sucesión a nuestro objeto se aprecia enseguida que la aplicamos al espacio. La sucesión infinita traducida a términos espaciales es la de una línea trazada hasta el infinito en determinada dirección y desde un punto determinado. Pero ¿queda con eso expresada ni lejanamente la infinitud del espacio? Al contrario: hacen falta seis líneas trazadas a partir de ese punto en tres direcciones contrapuestas dos a dos para concebir las dimensiones del espacio, con lo que tenemos seis de esas dimensiones. Kant vio esto tan claramente que no proyectó directamente su serie numérica sobre la espacialidad del mundo, sino indirectamente y por un rodeo. El señor Dühring, en cambio, nos obliga primero a aceptar seis dimensiones espaciales, y luego no encuentra palabras bastantes para expresar su indignación contra el misticismo matemático de Gauss, que no quiso contentarse con las tres dimensiones corrientes del espacio.[9]

Aplicada al tiempo, la línea infinita por ambas partes, la sucesión de unidades, tiene cierto sentido figurativo. Pero cuando nos

imaginamos el tiempo como una línea contada a partir del *uno* o trazada a partir de un *punto* determinado, estamos diciendo ya que el tiempo tiene un comienzo: estamos presuponiendo lo que debemos probar. Damos a la infinitud del tiempo un carácter unilateral y a medias; pero una infinitud unilateral y partida es ya una contradicción en sí, lo contrario, precisamente, de una "infinitud pensada sin contradicción". No podemos superar esa contradicción sino admitiendo que el uno con el que empezamos a contar la sucesión, el punto a partir del cual medimos la línea, son, respectivamente, un uno arbitrario de la sucesión y un punto arbitrario de la línea, siendo la línea o la sucesión indiferentes a la decisión que tomemos respecto a la fijación de los mismos.

Pero ¿qué hay de la contradicción de las "sucesiones numéricas infinitas y sin embargo contadas"? Podremos estudiarla mejor en cuanto que el señor Dühring nos exhiba la habilidad de *contarlas*. En cuanto que haya conseguido contar de $-\infty$ (menos infinito) hasta cero podrá volver a adoctrinarnos. Está claro que, empiece a contar por donde empiece, dejará a sus espaldas una sucesión infinita, y, con ella, la tarea que tiene que resolver. Que invierta su propia sucesión infinita $1 + 2 + 3 + 4\ldots$ e intente contar desde el final infinito hasta el uno; se trata obviamente del intento de un hombre que no ve de qué se trata. Aún más. Cuando el señor Dühring afirma que la serie infinita del tiempo transcurrido está contada, afirma con eso que el tiempo tiene un comienzo, pues en otro caso no podría empezar siquiera a "contar". Por tanto, está siempre dando como presupuesto lo que tiene que probar. La idea de la sucesión infinita y sin embargo enumerada, o, dicho de otro modo, la ley dühringiana universal de la cantidad discreta determinada, es, pues, una *contradictio in adjecto*, contiene una contradicción en sí misma, y más precisamente una contradicción *absurda*.

Está claro que la infinitud que tiene un final, pero no tiene un comienzo, no es ni más ni menos infinita que la que tiene un comienzo y no tiene un final. La más modesta comprensión dialéctica habría debido decir al señor Dühring que el comienzo y el final van necesariamente juntos como el Polo Norte y el Polo Sur, y que cuando se prescinde del final el comienzo se convierte en final, es decir, en *un* final de la sucesión, y a la inversa. Toda esa ilusión sería imposible sin la costumbre matemática de operar con sucesiones infinitas. Como en la matemática hay que partir de lo determinado y finito para llegar a lo indeterminado y desprovisto de final, todas las sucesiones matemáticas, positivas o negativas,

tienen que empezar con un uno para poder calcular con ellas. Pero la necesidad ideal del matemático está muy lejos de ser una ley necesaria y constrictiva del mundo real.

Por lo demás, el señor Dühring no conseguirá jamás pensar sin contradicciones la infinitud real. La infinitud *es* una contradicción y está llena de contradicciones. Ya es una contradicción el que una infinitud tenga que estar compuesta de honradas finitudes, y, sin embargo, tal es el caso. La limitación del mundo material lleva a no menos contradicciones que su ilimitación, y todo intento de eliminar esas contradicciones lleva, como hemos visto, a nuevas y peores contradicciones. Precisamente *porque* la infinitud es una contradicción, es infinita, un proceso que se desarrolla sin fin en el espacio y en el tiempo. La superación de la contradicción sería el final de la infinitud. Esto lo vio perfectamente Hegel, y por eso trató con el desprecio merecido a los caballeros que se dedican a fantasear sobre esa contradicción.

Pasemos delante. Así, pues, el tiempo ha tenido un comienzo. Y ¿qué había antes de ese comienzo? El mundo en un estado idéntico a sí mismo e inmutable. Y como en ese estado no se siguen transformaciones, el especial concepto de tiempo se transforma en la idea más general del *ser*. Ante todo, lo que importa en esta cuestión no es en absoluto cuáles son los conceptos que se transforman en la cabeza del señor Dühring. No se trata del *concepto de tiempo*, sino del tiempo *real*, del que el señor Dühring no conseguirá liberarse a tan bajo precio. En segundo lugar, por mucho que se transforme el concepto de tiempo en la idea más general del ser, eso no nos hará adelantar nada. Pues las formas fundamentales de todo ser son el espacio y el tiempo, y un ser situado fuera del tiempo es un absurdo tan descomunal como un ser fuera del espacio. El "ser atemporalmente sido" de Hegel y el "ser inmemorial" neoschellingiano son incluso nociones racionales, comparados con este ser fuera del tiempo. Por eso el señor Dühring procede, en efecto, muy cautelosamente: se trata realmente de un tiempo, pero de un tiempo al que en el fondo no debe llamarse tal, pues naturalmente que el tiempo en sí no consta de partes reales, sino que es nuestro entendimiento el que le divide arbitrariamente; sólo un conjunto de cosas distintas que ocupen el tiempo pertenece a lo enumerable, y no se sabe qué puede significar la acumulación de una duración vacía. No es aquí del todo indiferente, en efecto, lo que puede significar esa acumulación; lo que se pregunta es si el mundo en el estado presupuesto por el señor Dühring dura, recorre un lapso de

tiempo. Sabemos hace mucho tiempo que no puede obtenerse ningún resultado midiendo una duración sin contenido, como tampoco se conseguirá nada haciendo mediciones sin finalidad y sin objetivo en un espacio vacío; precisamente por eso, por esa ociosidad del procedimiento, Hegel llamaba *mala* a esa infinitud. Según el señor Dühring, el tiempo existe exclusivamente por la transformación, no la transformación en y por el tiempo. Y precisamente porque el tiempo es diverso e independiente de la transformación es posible medirle con ayuda de la transformación, pues en el medir es necesario siempre algo diverso de lo que hay que medir. Y el tiempo en el que no se produce ninguna transformación perceptible está muy lejos de no ser *ningún* tiempo; es más bien el tiempo *puro*, sin afectar por nada ajeno, es decir, el tiempo verdadero, el tiempo *como tal*. De hecho, cuando queremos concebir el concepto de tiempo en toda su pureza, aislado de toda mezcla ajena y heterogénea, nos vemos obligados a poner entre paréntesis todos los diversos acaecimientos que se producen simultánea y sucesivamente en el tiempo, para imaginarnos así un tiempo en el que no pasa nada. Con esto no dejamos disolverse el concepto de tiempo en la idea general del ser, sino que llegamos finalmente al concepto puro de tiempo.

Pero todas esas contradicciones e imposibilidades no son sino juegos de niños al lado de la confusión en que se sume el señor Dühring con su estado inicial e inmutable del mundo. Si el mundo estuvo una vez en un estadio en el cual no se producía en él absolutamente ninguna transformación, ¿cómo ha podido pasar de ese estado al de las transformaciones? Lo absolutamente inalterado, y aún más si se encuentra desde toda la eternidad en ese estado, no puede en modo alguno salir de él por sí mismo para pasar al del movimiento y la alteración. Por tanto, tiene que haber venido de afuera, de fuera del mundo, un primer impulso que le pusiera en movimiento. Pero "primer impulso" es, como se sabe, otro nombre de Dios. El Dios y el Más Allá que el señor Dühring pretendía haber eliminado tan lindamente en su esquematismo universal vuelven a introducirse aquí por obra suya, agudizados y profundizados, y en la misma filosofía de la naturaleza.

Sigamos. El señor Dühring dice:

> Cuando la magnitud afecta a un elemento fijo del ser permanece sin alterar en su determinación. Esto vale. . . de la materia y de la fuerza mecánica.

La primera proposición, dicho sea de paso, ofrece un delicioso ejemplo de la grandilocuencia axiomático-tautológica del señor Dühring: cuando la magnitud no cambia, se mantiene inmutada. En sustancia, la cantidad de fuerza mecánica presente una vez en el mundo sigue siendo eternamente la misma. Prescindamos por de pronto de que, en la medida en que es correcta, esta afirmación ha sido ya sabida y dicha por Descartes en filosofía hace casi trescientos años, y de que en la ciencia de la naturaleza la doctrina de la conservación de la fuerza florece desde hace veinte años; y prescindamos también del hecho de que al limitarla a la fuerza *mecánica* el señor Dühring no mejora esa doctrina en absoluto. Pero ¿dónde se encontraba la fuerza mecánica en la época del estado sin alteración? El señor Dühring se niega tenazmente a darnos respuesta a esta pregunta.

¿Dónde, señor Dühring, estaba entonces la fuerza mecánica eternamente idéntica a sí misma? ¿Y a qué se dedicaba? Respuesta:

> El estado originario del universo, o, por caracterizarlo más precisamente, de un ser de la materia desprovisto de alteración y sin ninguna acumulación temporal de alteraciones, es una cuestión que sólo puede rechazar aquel entendimiento que vea en la amputación de su propia fuerza genesíaca el colmo de la sabiduría.

O sea: o aceptáis sin discusión mi estado originario inalterado o yo, el genesíaco Eugen Dühring, os declaro eunucos espirituales. Es posible que esta perspectiva asuste a alguien. Pero nosotros, que hemos visto ya algunos ejemplos de la capacidad genesíaca del señor Dühring, podemos permitirnos pasar por alto el elegante insulto, al menos por ahora, y volver a preguntar: pero, señor Dühring, por favor, ¿qué hay de lo que preguntábamos sobre la fuerza mecánica?

El señor Dühring se turba entonces:

> De hecho, balbucea, "la identidad absoluta de aquel inicial estado-límite no ofrece por sí misma ningún principio de transición. Pero recordemos que la misma situación se presenta incluso con el menor nuevo miembro de la cadena de la existencia que ya conocemos. Así, pues, el que pretenda suscitar dificultades en este punto capital hará mejor en proponerlas en ocasiones menos aparentes. Además, la posibilidad de inserción de estados intermedios progresivos y graduados queda abierta, y con ella el puente de la continuidad, para proceder hacia atrás hasta la consunción de la interacción. Cierto que desde un punto de vista estrictamente conceptual esa continuidad no llega a superar el pensamiento principal, pero ella es para nosotros la forma básica de toda legalidad y de toda otra transición cono-

cida, de tal modo que tenemos cierto derecho a utilizarla como mediación también entre aquel equilibrio primero y su perturbación. Pero si pensáramos el equilibrio por así decirlo [!] inerte según los criterios y conceptos que hoy se admiten, sin especial rigor [!], en nuestra actual mecánica, sería ciertamente imposible indicar cómo ha podido llegar la materia al juego de las alteraciones". Además de la mecánica de las masas hay, según el señor Dühring, una transformación del movimiento de las masas en movimiento de partículas mínimas, pero "no disponemos hoy de ningún principio general" acerca de cómo se produce esa transformación, "y por eso no puede asombrarnos el que estos procesos discurran hasta cierto punto *en la oscuridad*".

Eso es todo lo que tiene que decirnos el señor Dühring. Y efectivamente tendríamos que ver el colmo de la sabiduría, no ya en la autoamputación de la fuerza genesíaca, sino en la ciega fe del carbonero, para contentarnos con esas tristes escapadas y vacías frases. El señor Dühring confiesa que por sí misma la absoluta identidad no puede llegar a la alteración. No hay en esa identidad ningún medio por el cual el equilibrio absoluto pueda pasar al movimiento ¿Qué hay entonces? Tres insanas formas de palabrería.

Primera: que no es menos difícil mostrar la transición desde el menor miembro de la conocida cadena de la existencia hasta el siguiente. El señor Dühring parece tomar a sus lectores por niños de pecho. La indicación argumentada de las particulares transiciones y conexiones de los mínimos miembros de la cadena de la existencia es precisamente el contenido de la ciencia de la naturaleza, y cuando en el cumplimiento de esa tarea hay algo que no sale nadie, ni el señor Dühring, piensa en explicar el movimiento partiendo de la nada, sino siempre por la comunicación, transformación o continuación de un movimiento anterior. De lo que se trata, y según confesión de parte, es de hacer surgir el movimiento de la ausencia de movimiento, es decir, *de nada.*

Segunda: el "puente de la continuidad". Este puente, como es natural, no nos ayuda, desde un punto de vista puramente conceptual, a superar las dificultades, pero tenemos cierto derecho a *utilizarlo* como mediación entre la ausencia de movimiento y el movimiento. Desgraciadamente, la continuidad de la ausencia de movimiento consiste en no moverse; por tanto, sigue siendo más misterioso que nunca el modo como puede producirse así el movimiento. Y por más que el señor Dühring divida su transición de la nada de movimiento al movimiento universal en partículas pequeñísimas, y por más que le atribuya una duración larguísima, no habremos progresado ni una diezmilésima de milímetro. Sin acto de

creación no podemos pasar de nada a algo, aunque el algo sea tan pequeño como un infinitésimo matemático. El puente de la continuidad no es, pues, ni siquiera un *pons asinorum*, sino que sólo es transitable para el señor Dühring.

Tercera: mientras siga vigente la actual mecánica, que es, según el señor Dühring, una de las palancas más esenciales para la educación del pensamiento, es imposible indicar cómo se pasa de la ausencia de movimiento al movimiento. Pero la teoría mecánica del calor nos muestra que el movimiento de las masas se transforma en ciertas circunstancias en movimiento molecular (aunque también aquí el movimiento procede de otro movimiento, jamás de la ausencia de movimiento), y esto, indica tímidamente el señor Dühring, podría ofrecer tal vez un puente entre lo rigurosamente estático (en equilibrio) y lo dinámico (en movimiento). Pero esos procesos tienen lugar "en la oscuridad". Y en la oscuridad nos deja plantados el señor Dühring.

A este punto hemos llegado con toda la profundización y la agudización: nos hemos hundido cada vez más profundamente en un absurdo cada vez agudizado, para aterrizar finalmente donde por fuerza teníamos que hacerlo, "en la oscuridad". Esto, empero, inquieta poco al señor Dühring. Ya en la página siguiente tiene la tranquilidad de afirmar que ha

podido dotar al concepto de la fijeza idéntica a sí misma, de un modo inmediato, con un contenido real tomado del comportamiento de la materia *y de las fuerzas mecánicas.*

Este es el hombre que llama "charlatanes" a otros.

Por suerte, en toda esta inerme confusión y extravío "en la oscuridad" nos queda un consuelo que es realmente como para levantar los corazones:

La matemática de los habitantes de otros cuerpos celestes no puede basarse en axiomas diversos de los nuestros.

VI

FILOSOFIA DE LA NATURALEZA. COSMOGONIA, FISICA, QUIMICA

En el ulterior desarrollo llegamos a las teorías sobre el modo como se ha originado el mundo actual.

Un estado universal de dispersión de la materia ha sido ya, según nuestro autor, la idea inicial de los filósofos jónicos, pero, especialmente desde Kant, la suposición de una nebulosa primitiva ha desempeñado un nuevo papel, posibilitando la gravitación y la irradiación de calor la formación paulatina de los cuerpos celestes sólidos particulares. La contemporánea teoría mecánica del calor permite formular de un modo mucho más preciso las inferencias referentes a los anteriores estados del universo. Pese a todo esto, "el estado gaseoso de dispersión no puede constituir un punto de partida de serias deducciones más que en el caso de que se consiga caracterizar más precisamente el sistema mecánico dado en él. En otro caso no sólo queda muy nebulosa en la práctica la idea, sino que la nebulosa originaria se va haciendo realmente, en el curso de las deducciones, cada vez más densa e impenetrable...; por de pronto se queda todo en la vaguedad y lo informe de una idea de difusión que no es ulteriormente precisable", y así tenemos "con ese universo gaseoso una concepción realmente muy nebulosa".

La teoría kantiana del origen de todos los cuerpos celestes actuales a partir de masas nebulosos en rotación ha sido el mayor progreso conseguido por la astronomía desde Copérnico. Por vez primera se osó atentar contra la idea de que la naturaleza no tiene historia alguna en el tiempo. Hasta entonces los cuerpos celestes se habían considerado fijos desde el primer momento en órbitas y estados siempre idénticos; y aunque los seres vivos se extinguieran en los cuerpos celestes particulares, los géneros y las especies se consideraban también inmutables. Sin duda la naturaleza se encontraba, de un modo obvio, en constante movimiento, pero ese movimiento parecía la repetición incesante de los mismos procesos. Kant abrió la primera brecha en esa representación, tan conforme

con el modo metafísico de pensar, y lo hizo de modo tan científico que la mayoría de los argumentos utilizados por él siguen siendo hoy válidos. Cierto que la teoría kantiana sigue siendo hoy día, hablando con rigor, una hipótesis. Pero tampoco el sistema copernicano es más que eso hoy día, y tras la prueba espectroscópica de la existencia de tales masas incandescentes de gases en el espacio, prueba que destruye toda resistencia, la oposición científica a la teoría de Kant se ha sumido en el silencio. Tampoco el señor Dühring consigue llevar a cabo su construcción del mundo sin un tal estadio nebular, pero se venga de ello exigiendo que se le muestre el sistema mecánico existente en dicho estado de nebulosa, y cubriendo entonces de despectivos adjetivos la hipótesis de la nebulosa por el hecho de que es imposible indicarle dicho sistema mecánico. La ciencia contemporánea no puede, en efecto, caracterizar ese sistema de un modo que satisfaga al señor Dühring. Del mismo modo se encuentra imposibilitada de dar respuesta a muchas otras preguntas. Por ejemplo, a la pregunta ¿por qué no tienen cola los sapos? tiene que limitarse por ahora a contestar: porque la han perdido. Pero si ante esto decidiéramos indignarnos y decir que todo esto se mantiene en la vaguedad y lo informe de una idea de pérdida no precisable ulteriormente y una concepción sumamente nebulosa, una tal aplicación de la moral a la ciencia de la naturaleza no nos haría avanzar en absoluto. En todo caso es posible formular esas expresiones poco amables de enfado, y precisamente no suelen aplicarse a nada y en ningún campo. ¿Quién impide al señor Dühring mismo descubrir el sistema mecánico de la nebulosa originaria?

Por suerte descubrimos ahora que la masa nebular kantiana

está muy lejos de coincidir con un estado plenamente idéntico del medio cósmico o, dicho de otro modo, con el estado idéntico a sí mismo de la materia.

Esto es una verdadera suerte para Kant, el cual pudo contentarse con la posibilidad de retroceder desde los cuerpos celestes actuales hasta la esfera nebular, sin soñar siquiera en un estado de la materia simpre idéntico consigo mismo. Sea dicho de paso, el que en la actual ciencia de la naturaleza la esfera nebular de Kant se designe como nebulosa originaria debe entenderse, como es obvio, de un modo meramente relativo. Se trata de una niebla originaria, por una parte, como origen de los cuerpos celestes hoy existentes y, por otra parte, como la forma más antigua de la materia a la que

hoy podemos retrotraernos. Lo cual no excluye en modo alguno, sino que condiciona más bien la posibilidad de que la materia haya atravesado antes de la nebulosa originaria una serie infinita de otras formas diversas.

El señor Dühring se da cuenta de que en este punto puede jugar con cierta ventaja. En el lugar en que nosotros tenemos que detenernos, con la ciencia, junto a la nebulosa por ahora originaria, él puede seguir mucho más allá, con la ayuda de su ciencia de la ciencia, hasta aquel

estado del medio cósmico que no puede concebirse ni como puramente estático en el actual sentido de la representación ni como dinámico

—es decir, que no puede concebirse de ninguna manera—.

"La unidad de materia y fuerza mecánica a la que llamamos medio cósmico es, por así decirlo, una fórmula lógico-real, que sirve para indicar el estado, idéntico consigo mismo, de la materia como presupuesto de todos los estadios de desarrollo enumerables".

Está claro que aún nos falta mucho para liberarnos del estado originario y autoidéntico de la materia. Aquí se le llama unidad de materia y fuerza mecánica, lo cual es una fórmula lógico-real, etc. Así, pues, en cuanto termine la unidad de materia y fuerza mecánica empezará el movimiento.

La forma lógico-real no es más que un tímido intento de aprovechar las categorías hegelianas del en-sí y el para-sí para la filosofía de la realidad. Para Hegel, la identidad originaria de las contraposiciones sin desarrollar y ocultas en una cosa, un hecho o un concepto, consiste en el en-sí; en el para-sí aparece la diferenciación y separación de esos elementos ocultos, y empieza su pugna. Tenemos, pues, que representarnos el inmóvil estado originario como unidad de materia y fuerza mecánica, y la transición al movimiento como separación y contraposición de una y otra. Lo que con ello hemos ganado no es la prueba de la realidad de aquel estado originario fantástico, sino, simplemente, la posibilidad de concebirlo bajo la categoría hegeliana del en-sí, así como la de concebir su no menos fantástico final bajo la categoría del para-sí. ¡Socórrenos, Hegel!

La materia, dice el señor Dühring, es la portadora de todo lo real, por lo cual no puede haber fuerza mecánica alguna fuera de la materia. La fuerza mecánica es un estado de la materia. Ahora

bien: en el estado originario, en el que nada sucede, la materia y su estado, la fuerza mecánica, eran una sola cosa. Luego, cuando empezó a ocurrir algo, el estado en cuestión tiene evidentemente que haberse diferenciado de la materia. Y con estas místicas frases tenemos que contentarnos, junto con la garantía de que el estado idéntico a sí mismo no era estático ni dinámico, no se encontraba en equilibrio ni en movimiento. Seguimos sin saber dónde estaba la fuerza mecánica en aquel estado, ni cómo vamos a pasar de la absoluta inmovilidad al movimiento sin un primer impulso externo, es decir, sin Dios.

Los materialistas anteriores al señor Dühring hablaban de materia y movimiento. El reduce el movimiento a la fuerza mecánica, como supuesta forma fundamental del mismo, y se imposibilita con eso el entendimiento de la real conexión entre materia y movimiento, la cual, por lo demás, también fue oscura para todos los materialistas anteriores. Y, sin embargo, la cosa es suficientemente clara. *El movimiento es el modo de existencia de la materia.* Jamás y en ningún lugar ha habido materia sin movimiento, ni puede haberla. Movimiento en el espacio cósmico, movimiento mecánico de masas menores en cada cuerpo celeste, vibraciones moleculares como calor, o como corriente eléctrica o magnética, descomposición y composición químicas, vida orgánica: todo átomo de materia del mundo y en cada momento dado se encuentra en una u otra de esas formas de movimiento, o en varias a la vez. Todo reposo, todo equilibrio es exclusivamente relativo, y no tiene sentido más que respecto de tal o cual forma determinada de movimiento. Por ejemplo: un cuerpo puede encontrarse en la Tierra en equilibrio mecánico, puede estar mecánicamente en reposo; pero esto no impide que participe del movimiento de la Tierra y del de todo el sistema solar, del mismo modo que tampoco impide a sus mínimas partículas físicas realizar las vibraciones condicionadas por su temperatura, ni a sus átomos atravesar un proceso químico. La materia sin movimiento es tan impensable como el movimiento sin la materia. El movimiento es, por tanto, tan increable y tan indestructible como la materia misma; lo cual ha sido formulado por la antigua filosofía (Descartes) diciendo que la cantidad de movimiento presente en el mundo es constante. El movimiento no puede, pues, crearse, sino sólo transformarse y transportarse. Cuando el movimiento pasa de un cuerpo a otro, puede sin duda considerársele en la medida en que se transfiere, en que es activo, como la causa del movimiento, y como pasivo cuando es el objeto transfe-

rido. Llamamos *fuerza* a ese movimiento activo y *manifestación de fuerza* al pasivo. Con lo que queda claro como el agua que la fuerza es tanta cuanta su manifestación, pues en ambos casos lo que tiene lugar es *el mismo* movimiento.

Por todo ello, un estado inmóvil de la materia resulta ser una de las representaciones más vacías y desdibujadas, una pura "fantasía febril". Para llegar a ella hay que representarse el equilibrio mecánico relativo en el que puede encontrarse un cuerpo en esta Tierra como un reposo absoluto, para generalizarlo luego al conjunto del universo. Esto queda sin duda facilitado por la reducción del movimiento universal a mera fuerza mecánica. Y entonces esa limitación del movimiento a mera fuerza mecánica ofrece además la ventaja de poder representarse una fuerza como algo en reposo, atado, es decir, ineficiente por el momento. Pues si la transmisión del movimiento es, como ocurre muy a menudo, un proceso un tanto complicado con diversos eslabones intermedios, puede entonces diferirse la transmisión real a un momento cualquiera, abandonando simplemente el último eslabón de la cadena. Así ocurre, por ejemplo, cuando se carga una escopeta y uno se reserva el momento en el cual, oprimiendo el gatillo, va a tener lugar la descarga, es decir, la transmisión del movimiento liberado por la combustión de la pólvora. Así puede uno imaginarse que mientras ha durado el estado inmóvil e idéntico consigo mismo la materia estaba cargada de fuerza, y esto es lo que parece entender el señor Dühring —si realmente entiende algo— por unidad de materia y fuerza mecánica. Esta idea es absurda, porque generaliza en términos absolutos al universo un estado que es por su naturaleza relativo, y al cual, por tanto, no puede estar sometido en un momento dado más que *una parte* de la materia. Pero, aun prescindiendo de esto, sigue en pie la dificultad: primero, ¿cómo llegó el mundo a estar cargado de fuerza, siendo así que hoy día las escopetas no se cargan por sí mismas?, y segundo: ¿de quién es el dedo que luego apretó el gatillo? Hagamos lo que hagamos, bajo la dirección del señor Dühring llegamos siempre al Dedo de Dios.

Nuestro filósofo de la realidad pasa de la astronomía a la mecánica y la física, y se lamenta de que, una generación después de su descubrimiento, la teoría mecánica del calor no haya hecho ningún progreso esencial y se encuentre en la situación a la que poco a poco la llevó Robert Mayer. Aparte de eso, el asunto mismo le parece aún bastante oscuro:

tenemos "que recordar insistentemente que junto con los estados de movimiento de la materia están también dados estados estáticos, y que estos últimos no pueden medirse por el trabajo mecánico...; si antes hemos caracterizado a la naturaleza como una gran trabajadora y ahora tomamos con rigor esa expresión, tenemos que añadir que los estados idénticos consigo mismos y en reposo no representan ningún trabajo mecánico. Volvemos, pues, a echar de menos el puente de lo estático a lo dinámico, y si el llamado calor latente ha seguido siendo hasta ahora para la teoría una piedra de escándalo, tenemos que reconocer también aquí una imperfección innegable, sobre todo en las aplicaciones al cosmos".

Todo este discurso de oráculo se reduce de nuevo a una expresión de mala consciencia, la cual se da perfectamente cuenta de que ha entrado insalvablemente en un callejón sin salida con su producción del movimiento a partir de la inmovilidad absoluta, pero se avergüenza al mismo tiempo de tener que apelar a su único salvador posible, esto es, al Creador del Cielo y de la Tierra. Si el puente entre lo estático y lo dinámico, entre el equilibrio y el movimiento, no puede encontrarse ni en la mecánica, incluida la del calor, ¿cómo puede obligarse al señor Dühring a encontrar el puente entre su estado inmóvil y el movimiento? Con esta argumentación se considera nuestro autor felizmente a salvo de esa obligación.

En la mecánica común, el puente entre lo estático y lo dinámico es, simplemente, el impulso externo. Si se sube una piedra de un quintal de peso a una altura de diez metros y se suspende libremente allí, de tal modo que quede colgada en un estado idéntico consigo mismo y en reposo, habrá que llamar a un público de niños de pecho para poder afirmar sin protestas que la situación actual de ese cuerpo no representa ningún trabajo mecánico, o que su distancia respecto de su anterior posición no puede medirse con el trabajo mecánico. Todo transeúnte que contemple su obra hará fácilmente comprender al señor Dühring que la piedra no ha llegado por sí misma a sujetarse allá arriba en la soga, y cualquier manual de mecánica puede enseñarle que si deja caer a la piedra ésta va a suministrar al caer tanto trabajo mecánico cuanto fue necesario para subirla a aquella altura de diez metros. Hasta el simplicísimo hecho de que la piedra está colgada allí arriba representa trabajo mecánico, pues si se la deja allí el tiempo suficiente, la soga acabará por romperse en cuanto que, a consecuencia de la corrosión química, deje de ser capaz de soportar la piedra. Ahora bien: todos los procesos mecánicos pueden reducirse a tales configuraciones básicas, por usar el léxico del señor Dühring, y aún está por nacer el

ingeniero incapaz de encontrar un puente entre lo estático y lo dinámico si dispone de suficiente impulso externo.

Sin duda es hueso duro de roer y píldora verdaderamente amarga para nuestro metafísico el que el movimiento deba encontrar criterio y medida en su contrario, en el reposo. Se trata de una flagrante contradicción, y toda contra*dicción* es, según el señor Dühring, un contra*sentido*. Pese a lo cual es un hecho que la piedra colgada representa una determinada cantidad de trabajo mecánico, utilizable de cualquier modo y precisamente medible de varias maneras —por ejemplo, por caída directa, por caída en el plano inclinado, por rotación de un torno—, igual que la escopeta cargada. Para la concepción dialéctica, la expresabilidad del movimiento en su contrario, el reposo, no ofrece absolutamente ninguna dificultad. Toda la contraposición es para ella, como hemos visto, meramente relativa; no hay reposo absoluto ni equilibrio incondicionado. El movimiento individual tiende al equilibrio, y el movimiento total suprime de nuevo el equilibrio. Reposo y equilibrio son, cuando se presentan, resultados de un movimiento limitado, y está claro que ese movimiento es medible por su resultado, expresable en él, y reproducible de nuevo a partir de él de una forma u otra. Pero el señor Dühring no se permite la tranquilidad de contentarse con tan sencilla exposición de la cosa. Como buen metafísico, empieza por abrir entre el movimiento y el equilibrio un amplio abismo inexistente en la realidad, y luego se asombra de no poder encontrar ningún puente que supere ese abismo de fabricación propia. Igual daría que montara en su metafísico *Rocinante* y se dedicara a perseguir la "cosa en sí" kantiana, pues eso es precisamente lo que se oculta tras este puente inhallable.

Pero ¿qué hay de la teoría mecánica del calor y del calor latente o ligado que sigue siendo para esa teoría una "piedra de escándalo"?

Cuando se transforma una libra de hielo a la temperatura del punto de congelación y a presión normal, mediante el calor, en una libra de agua a la misma temperatura, desaparece una cantidad de calor que sería suficiente para llevar esa misma libra de agua desde 0° a 79 4/10° centígrados, o para aumentar en un grado la temperatura de 79 4/10 libras de agua. Si se calienta esa libra de agua hasta los 100° y se la transforma en vapor a 100° desaparece, si se prosigue hasta convertir totalmente el agua en vapor, una cantidad de calor siete veces mayor aproximadamente, y suficiente para aumentar en un grado la temperatura de 537 2/10 libras de agua. Se

llama *latente* a ese calor desaparecido. Si por enfriamiento vuelve a transformarse el vapor en agua y el agua en hielo, la misma cantidad de calor antes latente se hace *libre*, es decir, perceptible y medible como calor. Esta liberación de calor al condensarse vapor y congelarse agua es la causa de que el vapor, aunque se enfríe hasta los 100°, no se transforme en agua sino paulatinamente, y de que una masa de agua a la temperatura del punto de congelación no se transforme en hielo sino muy lentamente. Estos son los hechos.[10] La cuestión es: ¿qué es del calor mientras se encuentra latente?

La teoría mecánica del calor, según la cual el calor consiste en una vibración de las partículas físicas activas mínimas de los cuerpos (moléculas), mayor o menor según la temperatura y el estado de agregación, en una vibración, pues, que, en ciertas circunstancias, puede transformarse en cualquier otra forma de movimiento, explica el hecho declarando que el calor desaparecido ha realizado un trabajo, ha sido transformado en trabajo. Al fundirse el hielo se suprime la estrecha y firme conexión de las moléculas entre ellas, y se transforma en una laxa acumulación; al vaporizarse el agua en el punto de ebullición se produce un estado en el cual las moléculas particulares dejan de ejercer influencias perceptibles unas en otras, y hasta se dispersan en todas direcciones bajo la influencia del calor. Está claro que las moléculas de un cuerpo en estado gaseoso están dotadas de una energía mucho mayor que la que tuvieran en el estado líquido, y en el líquido mayor que en el sólido. El calor latente no ha desaparecido, por tanto, sino que se ha transformado sencillamente y ha tomado la forma de la fuerza de tensión molecular. En cuanto cese la condición por la cual las moléculas pueden presentar esa libertad absoluta o relativa las unas respecto de las otras, en cuanto que —en nuestro ejemplo— la temperatura descienda por debajo de los 100° y 0°, respectivamente, dicha fuerza entrará en acción y las moléculas se acercarán con la misma fuerza con la que fueron antes separadas; y dicha fuerza desaparecerá, pero sólo para volver a aparecer como calor, y precisamente como la misma cantidad de calor que antes era latente. Esta explicación es, naturalmente, una hipótesis, como toda la teoría mecánica del calor, puesto que nadie ha visto hasta ahora una molécula, por no hablar ya de una molécula en vibración. Sin duda estará, por tanto, llena de defectos, como toda esta joven teoría; pero puede al menos explicar el proceso sin caer en ningún momento en pugna con la indestructibilidad e increabilidad del mo-

vimiento, y hasta es capaz de dar exacta cuenta de la conservación del calor en el marco de su transformación. El calor latente o ligado no es, pues, ninguna piedra de escándalo para la teoría mecánica del calor. Antes al contrario, esta teoría aporta por vez primera una explicación racional del hecho, y el único escándalo posible consiste en que los físicos siguen llamando "ligado", con una expresión anticuada e inadecuada, al calor transformado en otra forma de energía molecular.

Así, pues, los estados idénticos consigo mismos, las situaciones en reposo de los estados físicos de agregación sólido, líquido y gaseoso, representan efectivamente trabajo mecánico, en cuanto el trabajo mecánico es medida del calor. Tanto la sólida corteza terrestre cuanto el agua del océano representan en su actual estado de agregación una cantidad perfectamente determinada de calor liberado, el cual corresponde obviamente a una cantidad no menos determinada de fuerza mecánica. En el paso de la esfera gaseosa de la que ha surgido la Tierra al estado líquido y luego al estado en gran parte sólido, se ha irradiado un determinado *quantum* de energía molecular en el espacio, en forma de calor.

No existe, pues, la dificultad de la cual tan misteriosamente va murmurando el señor Dühring, y en las mismísimas aplicaciones cósmicas podemos sin duda tropezar con defectos y lagunas, imputables a nuestros imperfectos medios de conocimiento, pero en ningún lugar con obstáculos teoréticamente insuperables. El puente entre lo estático y lo dinámico es también aquí el impulso externo: el enfriamiento o el calentamiento, provocados por otros cuerpos y que obran sobre el objeto que se encontraba en equilibrio. Cuanto más profundamente penetramos en esta filosofía dühringiana de la naturaleza, tanto más imposibles resultan todos los intentos de explicar el movimiento por la inmovilidad o de encontrar el puente por el cual lo puramente estático y en reposo pueda llegar, *sin más motor que sí mismo*, a lo dinámico, al movimiento.

A partir de este momento podemos vernos felizmente libres del estado originario idéntico consigo mismo, aunque no sea más que por algún tiempo. Pues el señor Dühring pasa a la química y aprovecha la ocasión para revelarnos tres leyes de fijeza de la naturaleza, descubiertas hasta ahora por la filosofía de la realidad. A saber:

1ª: la persistencia cuantitativa de la materia general; 2ª: la de los elementos simples (químicos); 3ª: la de la fuerza mecánica; las tres son inmutables.

Así, pues, el único resultado positivo que es capaz de ofrecernos el señor Dühring como fruto de su filosofía natural del mundo inorgánico es la increabilidad y la indestructibilidad de la materia, así como las de sus elementos simples —en la medida en que los tenga— y las del movimiento, o sea tres hechos de antiguo conocidos y que él formula muy imperfectamente. Son todas ellas cosas sabidas desde antiguo. Pero lo que no sabíamos es que se tratara de "leyes de la fijeza" y, como tales, de "propiedades esquemáticas del sistema de las cosas". Es el mismo tratamiento al que antes vimos sometido a Kant: el señor Dühring se apodera de cualquier venerable lugar común por todos sabido, le pega una etiqueta dühringiana y llama al resultado

concepciones y resultados radicalmente propios... pensamientos creadores de sistema... ciencia radical.

Pero no hay que desesperarse por ello ni mucho menos. Cualesquiera que puedan ser los defectos de la ciencia radicalísima y de la mejor organización social, hay algo que el señor Dühring puede afirmar con la mayor resolución:

El oro existente en el universo tiene que haber sido siempre la misma cantidad, y no puede ni aumentar ni disminuir, del mismo modo que no puede hacerlo la materia general.

Desgraciadamente, el señor Dühring no nos dice qué podemos comprar con ese "oro existente".

VII

FILOSOFIA DE LA NATURALEZA. EL MUNDO ORGANICO

Una escala única y unitaria de conexiones se extiende desde la mecánica de la presión y el choque hasta el enlace de las percepciones y los pensamientos.

Con esta tajante afirmación se ahorra el señor Dühring el tener que decir algo más acerca del origen de la vida, aunque de un pensador que ha seguido la evolución del mundo hasta el estado idéntico consigo mismo, y que tan familiarmente se encuentra en los demás cuerpos celestes, podía esperarse sin duda que supiera sustanciosos detalles también sobre este punto. Por lo demás, aquella afirmación es sólo a medias correcta, mientras no se complete con la línea nodal hegeliana, ya citada, de relaciones cuantitativas. Pese a toda la paulatinidad, la transición de una forma de movimiento a otra es siempre un salto, una inflexión decisiva. Tal es el caso de la transición entre la mecánica de los cuerpos celestes y la de las masas menores situadas en uno de ellos; también la transición de la mecánica de las masas a la mecánica de las moléculas, la cual incluye los movimiento que estudiamos en lo que suele llamarse propiamente física: calor, luz, electricidad, magnetismo; así también tiene lugar la transición entre la física de las moléculas y la de los átomos —la química—, con un salto decisivo; y aún más visiblemente es éste el caso en la transición de la acción química común al quimismo de la albúmina, al que llamamos vida. Dentro de la esfera de la vida los saltos se hacen cada vez más escasos e imperceptibles. Otra vez es Hegel el que tiene que corregir al señor Dühring.

El concepto de fin* suministra al señor Dühring la transición conceptual al mundo orgánico. También esto está tomado de Hegel, el cual pasa en la *Lógica* —en la doctrina del concepto— del quimismo a la vida con la ayuda de la teleología o doctrina de los

* Fin tiene en todo este trozo el significado de *finalidad* (N. del T.)

fines. Miremos adonde miremos, en la obra del señor Dühring tropezamos siempre con algún "crudo" pensamiento hegeliano, presentado tranquilamente por nuestro autor como ciencia propia y radical. Nos llevaría demasiado lejos el estudiar aquí hasta qué punto está justificada y es adecuada la aplicación de las ideas de fin y medio al mundo orgánico. En todo caso, hasta la aplicación del "fin interno" hegeliano —es decir, un fin que no procede de un tercero intencionalmente activo, la sabiduría de la Providencia por ejemplo, sino que se encuentra en la necesidad de la cosa misma— da constantemente lugar, en gentes que no están suficientemente educadas desde el punto de vista filosófico, a una subrepticia e inconsciente introducción de la acción conscientemente intencional. El mismo señor Dühring, que tan desmesuradamente se indigna ante la menor manifestación "espiritista" de otras personas, nos asegura

con resolución que las sensaciones instintivas han sido creadas principalmente por la satisfacción que comporta su juego.

Y nos cuenta que la pobre naturaleza

tiene que mantener constantemente en orden el mundo de los objetos, y aún tiene aparte de ése otros asuntos que resolver "los cuales exigen a la naturaleza más sutileza que la que comúnmente se le reconoce". Pero la naturaleza no sólo *sabe* por qué ha creado esto y aquello, no sólo tiene que realizar servicios de doméstica, y no sólo tiene sutileza, lo cual es ya gran cosa incluso en el pensamiento subjetivo consciente, sino que, además, tiene una voluntad: pues el añadido a los instintos, un añadido que consiste en que, de paso, satisfacen reales condiciones naturales, como la alimentación, la reproducción, etc., "no puede considerarse como hechos directamente *queridos*, sino sólo como indirectamente *queridos*".

Con esto hemos llegado a una naturaleza que piensa y obra conscientemente, es decir, que hemos llegado al "puente" que va, no ciertamente de lo estático a lo dinámico, pero sí al menos del panteísmo al deísmo. ¿O es tal vez que ha tentado también al señor Dühring el hacer un poco de semipoesía filosófico-natural"?

Imposible. Todo lo que nuestro filósofo de la realidad sabe decirnos acerca de la naturaleza orgánica se reduce a la lucha contra la semipoesía filosófico-natural, contra "la charlatanería con sus superficialidades frívolas y sus mistificaciones sedicentemente científicas", contra los "rasgos de mala poesía" del *darvinismo*.

Lo que ante todo reprocha a Darwin es el haber trasladado a

la ciencia de la naturaleza la teoría maltusiana de la población, el estar preso en la mentalidad del criador de animales, el hacer semipoesía acientífica con la lucha por la existencia y el haber construido con el darvinismo, si se exceptúa lo que ha tomado de Lamarck, una pieza de brutalidad dirigida contra la humanidad.

Darwin concibió en sus viajes científicos la opinión de que las especies de las plantas y los animales no son fijas, sino que se transforman. Para seguir trabajando esa idea en su patria no encontró mejor campo de estudio que el cultivo de las plantas y la ganadería o cría de animales. Inglaterra es precisamente el país clásico de estas actividades; los logros de otros países —de Alemania, por ejemplo— no pueden dar ni de lejos la medida de lo conseguido en Inglaterra en este campo. Además, los éxitos más sobresalientes corresponden a los últimos cien años, de tal modo que la comprobación de los hechos resultaba poco difícil. Darwin halló, pues, que este tipo de cultivo y cría había producido en animales y plantas de la misma especie diferencias mayores que las que se encuentran entre especies generalmente reconocidas como diversas. La transformabilidad de las especies quedaba, pues, probada hasta cierto punto, y, por otra parte, quedaba fundamentada la posibilidad de que organismos que poseen diversos caracteres específicos tengan antepasados comunes. Darwin se preguntó entonces si no existen en la naturaleza causas que —sin la intención consciente del criador o cultivador— tengan que producir a la larga en los organismos vivos alteraciones análogas a las que produce la cría artificial. Halló esas causas en la desproporción entre el gigantesco número de gérmenes creados por la naturaleza y el escaso número de los organismos que realmente llegan a la madurez. Y como todo germen tiende a desarrollarse, surge necesariamente una lucha por la existencia, que se manifiesta no sólo como directo combate físico o aniquilación y consumo, sino también, por ejemplo, como lucha por el espacio y por la luz, hasta en las plantas mismas. Y es obvio que en esta lucha tienen las mejores perspectivas de llegar a madurez y de reproducirse aquellos individuos que poseen propiedades individuales ventajosas para la lucha por la existencia, por modestas que ellas sean. Estas características individuales favorables tienen, pues, la tendencia a transmitirse por herencia, y cuando se presentan en varios individuos de la misma especie tienden además a incrementarse, por herencia acumulada, en la dirección inicialmente tomada, mientras que los individuos que no poseen esas pecualiaridades sucumben más fácilmente en la lucha por la existencia y desapa-

recen paulatinamente. De este modo se transforma una especie por selección natural, por supervivencia de los más aptos.

El señor Dühring dice contra esa teoría de Darwin que el origen de la idea de lucha por la existencia se encuentra, como el propio Darwin confiesa, en una generalización de los puntos de vista del economista y teórico de la población Malthus, y que, por tanto, está manchada por todos los defectos propios de las sacerdotales concepciones maltusianas sobre la acumulación de la población. Ahora bien: la realidad es que a Darwin no le pasa siquiera por la mente decir que el *origen* de la idea de lucha por la existencia se encuentra en Malthus. Lo único que afirma es que su teoría de la lucha por la existencia es la teoría de Malthus aplicada a todo el mundo animal y vegetal. Por grande que sea la torpeza de Darwin al aceptar en su ingenuidad la doctrina de Malthus tan irreflexivamente, todo el mundo puede apreciar con un solo vistazo que no hacen falta lentes de Malthus para percibir en la naturaleza la lucha por la existencia, la contradicción entre la innumerable masa de gérmenes que produce pródigamente la naturaleza y el escaso número de los que consiguen llegar a madurez; contradicción que se resuelve efectivamente en gran parte mediante una lucha por la existencia, a veces sumamente cruel. Y del mismo modo que la ley del salario sigue en pie mucho timpo después de que se arrumbaran las argumentaciones maltusianas en que la basó Ricardo, así también puede tener lugar la lucha por la existencia en la naturaleza sin necesidad de interpretación maltusiana. Por lo demás, también los organismos de la naturaleza tienen sus leyes de población, prácticamente sin estudiar en absoluto, pero cuyo descubrimiento será de importancia decisiva para la teoría de la evolución de las especies. ¿Y quién ha dado el impulso decisivo en esta dirección? Darwin precisamente.

El señor Dühring se guarda muy bien de tocar este aspecto positivo de la cuestión. En vez de eso sigue atacando exclusivamente a la lucha por la existencia. Imposible hablar, dice, de lucha por la existencia entre plantas inconscientes y pacíficos herbívoros:

> en un sentido exacto y determinado, la lucha por la existencia está ciertamente representada en el seno de la brutalidad, en la medida en que la alimentación tiene lugar mediante la rapiña carnicera.

Y luego de haber reducido el concepto de lucha por la existencia a esos estrechos límites, el señor Dühring puede dar libre curso

a su plena indignación por la brutalidad de ese concepto limitado por él mismo a la brutalidad. Pero esta ética indignación no puede dirigirse sino contra el mismo señor Dühring, que es el único autor de la lucha por la existencia en esta limitación y, por tanto, también el único responsable de la misma. No es, pues, Darwin

el que busca las leyes y el entendimiento de toda acción natural en el dominio de las bestias,

pues Darwin ha incluido precisamente en la lucha toda la naturaleza orgánica, sino que el autor de ese entuerto es un fantástico ogro fabricado por el mismo señor Dühring. El nombre "lucha por la existencia" puede por lo demás abandonarse sin perjuicio en honor de la cólera sublimemente ética del señor Dühring. Toda pradera, todo campo de trigo y todo bosque puede probarle que la *cosa* misma existe también entre las plantas, y lo que importa no es el nombre, ni si la cosa debe llamarse "lucha por la existencia" o "escasez de condiciones de existencia y efectos mecánicos" ; de lo que se trata es de saber cómo obra en la conservación o la alteración de las especies ese hecho. Sobre este punto se aferra el señor Dühring a un tenaz silencio idéntico consigo mismo. La cosa, pues, se queda por ahora en la selección natural.

Pero el darvinismo "produce de la nada sus transformaciones y diferencias".

Es verdad que al tratar de la selección natural Darwin prescinde de las *causas* que han producido las alteraciones en los individuos particulares, y trata por de pronto del modo como esas desviaciones individuales se convierten progresivamente en características de una raza, variedad o especie. Para Darwin se trata por de pronto no tanto de descubrir las causas —que hasta ahora son en parte desconocidas del todo, y en parte sólo aducibles muy genéricamente— cuanto de establecer una forma racional según la cual se consolidan sus efectos, cobran importancia duradera. El hecho de que Darwin haya atribuido a su descubrimiento un ámbito de eficacia excesivo, que le haya convertido en palanca única de la alteración de las especies y de que haya descuidado las causas de las repetidas alteraciones individuales para atender sólo a la forma de su generalización, todo eso es un defecto que comparte con la mayoría de las personas que han conseguido un progreso real. Además: si fuera verdad que Darwin produce a partir de la nada las alteraciones de

los individuos, y que se limita a aplicar la "sabiduría del ganadero y el cultivador", entonces el criador mismo debería producir también *de la nada* sus transformaciones de las formas animales y vegetales, las cuales no son nada meramente imaginado, sino algo muy real. Y el que ha dado el impulso para estudiar por qué se producen propiamente esas transformaciones y diferencias es, repitamos, Darwin.

Recientemente, y sobre todo por obra de Haeckel, se ha ampliado la idea de selección natural y se ha concebido la transformación como resultado de la interacción de adaptación y herencia, siendo la adaptación el aspecto activo del proceso y la herencia el aspecto conservador. Tampoco esto le gusta al señor Dühring.

Una verdadera adaptación a las condiciones de la vida tal como la naturaleza las ofrece o las sustrae es algo que presupone impulsos y actividades determinadas por representaciones. En otro caso la adaptación es mera apariencia, y la causalidad que en ella actúa no está por encima de los bajos niveles de lo físico, lo químico y la fisiología vegetal.

También aquí es el nombre lo que irrita al señor Dühring. Pero llame al hecho como más le guste, la cuestión es si por esos procesos se producen modificaciones en las especies de los organismos. Y el señor Dühring se abstiene también aquí de dar una respuesta.

Si una planta toma en su crecimiento el camino por el cual recibe la mayor cantidad de luz, este efecto del estímulo no es más que una combinación de fuerzas físicas y actividades químicas, y si se insiste en hablar a propósito de ello de adaptación no en sentido metafórico, sino propio, esto tiene que introducir en los conceptos una confusión *espiritista*.

Tan riguroso es con los demás este hombre que sabe precisamente por qué *finalidad* hace la naturaleza esto o aquello, el hombre que habla de la *sutileza* de la naturaleza y hasta de su *voluntad*. Hay efectivamente confusión espiritista, pero ¿en quién? ¿En Haeckel o en el señor Dühring?

Y no sólo hay confusión espiritista, sino también confusión lógica. Hemos visto que el señor Dühring insiste enérgicamente en dar vara alta al concepto de finalidad en la naturaleza:

La relación entre medio y fin no presupone en absoluto una intención consciente.

Mas ¿qué es la adaptación sin intención consciente, sin mediación de representaciones, contra la que tanto se indigna, sino precisamente una acción teleológica inconsciente?

Ni la rana de zarzal ni los insectos que se alimentan de hojas tienen color verde porque se lo hayan apropiado intencionalmente o según ciertas representaciones; lo mismo vale del color amarillo arenoso de los animales del desierto, y del color predominantemente blanco de los animales terrestres del Polo; antes al contrario, esos colores no pueden explicarse más que por fuerzas físicas y acciones químicas. Pero es innegable que con esos colores dichos animales resultan *adaptados* al medio en el que viven, porque resultan menos visibles para sus enemigos. Del mismo modo, los órganos con que ciertas plantas apresan y devoran a los insectos que se posan en ellas están adaptados a esa actividad, y hasta teleológicamente adaptados. Si el señor Dühring insiste en que la adaptación tiene que ser producida por representaciones, lo que hace es decir con otras palabras que la actividad finalística tiene que estar también mediada por representaciones, ser consciente e intencionada. Con lo que nos encontramos de nuevo, como es corriente en la filosofía de la realidad, con el Creador finalista, con Dios.

En otro tiempo se llamaba deísmo a tal salida, y no se la tenía en mucho aprecio —dice el señor Dühring—; ahora, en cambio, parece que se haya retrocedido también desde este punto de vista.

De la adaptación pasamos a la herencia. También en esto se encuentra el darvinismo, según el señor Dühring, en un callejón sin salida. Todo el mundo orgánico, afirma Darwin según el señor Dühring, procede de un protoser, es, por así decirlo, la pollada de un ser único. La coordinación independiente de productos naturales análogos o la mediación en la descendencia son, según Darwin, inexistentes, y, por tanto, sus concepciones retrospectivas tienen que cortarse enseguida que se le rompa el hilo de la reproducción, del tipo que sea.

La afirmación de que Darwin deriva todos los organismos de un solo ser originario es, por expresarnos cortésmente, una "propia y libre creación e imaginación" del señor Dühring. Darwin dice explícitamente en la penúltima página del *Origin of Species*, sexta edición, que ve

a todos los seres no como creaciones particulares, sino como descendencia, en línea recta, *de unos pocos seres.*

Y Haeckel va aún bastante más allá y supone

un árbol completamente independiente para el reino vegetal, un segundo para el reino animal y, entre ambos, "una serie de troncos independientes

de protistos, cada uno de los cuales se ha desarrollado en completa independencia a partir de una forma propia arquígona de mónera" (*Historia de la Creación,* pág. 397).

El señor Dühring se ha inventado ese ser originario para desacreditarle poniéndole en paralelo con el judío originario, Adán. En lo cual tiene además el señor Dühring la desgracia de ignorar que los descubrimientos de Smith sobre los asirios han identificado al judío originario como semita originario, y que toda la historia bíblica de la Creación y del Diluvio es una pieza del ciclo religioso legendario arcaico y pagano común a los judíos, los babilonios, los caldeos y los asirios.

Sin duda es duro e irrefutable el reproche hecho por el señor Dühring a Darwin de que su estudio termina en cuanto que se le corta el hilo de la descendencia. Desgraciadamente, ese reproche afecta a toda nuestra ciencia de la naturaleza. En cuanto se le corta el hilo de la descendencia tiene que terminar. Hasta ahora, en efecto, no ha conseguido producir seres orgánicos sino por descendencia; ni siquiera ha podido producir sencillo protoplasma u otras proteínas a partir de los elementos químicos. Por eso no puede decirnos sólidamente hasta ahora sobre el origen de la vida sino que tiene que haberse producido por vía química. Pero tal vez sea la filosofía de la realidad capaz de ayudarnos en este punto, puesto que ella dispone de productos de la naturaleza coordinados y que no están mediados por descendencia unos de otros. ¿Cómo han podido surgir dichas producciones? ¿Por generación espontánea? Pero hasta el momento ni los más audaces representantes de la generación espontánea se han atrevido a engendrar de este modo más que bacterias, gérmenes de hongos y otros organismos muy bajos, no insectos, peces, pájaros ni mamíferos. Si, pues, estos productos de la naturaleza —orgánicos, que son los únicos que nos interesan aquí— son coordinados y no están relacionados por la descendencia, entonces ellos mismos o aquel de sus antepasados que se encuentra en el lugar en que "se corta el hilo de la descendencia" tiene que haber aparecido en el mundo por un particular acto de creación. Ya estamos, pues, otra vez con el Creador y con lo que se llama deísmo.

El señor Dühring condena, además, como una gran superficialidad de Darwin el haber hecho

del mero acto de la composición sexual de las cualidades el principio fundamental del origen de dichas cualidades.

Esto es de nuevo una libre creación e imaginación de nuestro radical filósofo. Darwin explica, por el contrario, muy claramente que la expresión "selección natural" incluye sólo la *conservación* de las variaciones, no su producción (pág. 63). Esta nueva atribución a Darwin de cosas que él no ha dicho es empero muy útil para llevarnos a la siguiente muestra de profundidad dühringiana:

> Si se hubiera buscado en el esquematismo interno de la generación algún principio de la transformación independiente, esta idea habría sido perfectamente racional; pues es una idea natural la de reunir el principio de la génesis general con el de la reproducción sexual en una unidad, y el contemplar la generación espontánea, desde un punto de vista superior, no como contraposición absoluta a la reproducción, sino como una producción.

Y el hombre que es capaz de redactar ese galimatías se permite reprochar a Hegel su "jerga".

Pero dejemos ya las molestas y contradictorias quejas y murmuraciones con las que el señor Dühring descarga su enfado por el colosal avance que la ciencia natural debe al impulso de la teoría darvinista. Ni Darwin ni los científicos que le siguen se proponen empequeñecer en lo más mínimo los méritos de Lamarck; ellos son, por el contrario, los que han resucitado su pensamiento. Pero no debemos olvidar que en tiempos de Lamarck la ciencia no disponía aún, ni mucho menos, de material suficiente para poder dar respuesta a la cuestión del origen de las especies, si no era mediante una anticipación por así decirlo profética. Aparte del enorme material que se ha acumulado luego en la botánica y la zoología descriptivas y anatómicas, han surgido desde los tiempos de Lamarck dos nuevas ciencias cuya importancia es aquí decisiva: el estudio del desarrollo de los gérmenes animales y vegetales (embriología) y el estudio de los restos orgánicos conservados en las diversas capas de la superficie terrestre (paleontología). Hay, en efecto, una característica coincidencia entre la evolución gradual de los embriones hasta el estado de organismo maduro y la sucesión de las plantas y animales que han aparecido sucesivamente en la historia de la Tierra. Esta coincidencia es precisamente lo que ha dado a la teoría de la evolución su fundamento más sólido. Pero la teoría de la evolución es aún demasiado joven, por lo que es seguro que el ulterior desarrollo de la investigación modificará muy sustancialmente también las concepciones estrictamente darvinistas del proceso de la evolución de las especies.

¿Qué puede positivamente decirnos la filosofía de la realidad sobre la evolución de la vida orgánica?

"La... transformabilidad de las especies es un supuesto aceptable". Pero al lado de eso hay que afirmar "la coordinación independiente de producciones de la naturaleza del mismo nivel, sin relaciones de descendencia".

Esto parece querer decir que las producciones de la naturaleza que no son del mismo nivel, es decir, las especies en transformación, proceden unas de otras, mientras que las del mismo nivel no proceden unas de otras. Pero tampoco es exactamente esto, pues también en especies heterogéneas

es la mediación por descendencia, al contrario, un acto natural muy secundario.

Hay, pues, descendencia, pero "de segunda clase". Alegrémonos de que la descendencia, a pesar de lo mucho malo y oscuro que ha dicho el señor Dühring sobre ella, consiga finalmente permiso para entrar por la puerta trasera. Lo mismo ocurre con la selección natural, pues después de toda aquella indignación moral sobre la lucha por la existencia por medio de la cual se realiza la selección natural, leemos de repente:

El fundamento más profundo de la constitución de las formaciones debe, pues, buscarse en las condiciones de vida y las relaciones cósmicas, mientras que la selección natural subrayada por Darwin no puede tener sino una importancia secundaria.

Tenemos, pues, selección natural, aunque de segunda clase también; y con la selección natural tenemos la lucha por la existencia, y con ella también la acumulación clérico-maltusiana de la población. Y esto es todo; para cualquier otra cosa el señor Dühring nos remite a Lamarck.

Por último, nos pone en guardia contra el abuso de las palabras "metamorfosis" y "evolución". Dice que metamorfosis es un concepto poco claro y que el concepto de evolución no es admisible sino en la medida en que pueden probarse realmente leyes de la evolución. En vez de una y otra debemos decir "composición", con lo que todo queda arreglado. Nos encontramos con la historia de siempre: las cosas se quedan como estaban, y el señor Dühring se queda plenamente sastisfecho con que cambiemos el nombre. Cuando hablamos de la evolución del polluelo en el huevo estamos creando confusión porque no podemos indicar sino muy deficientemente las leyes de ese desarrollo. Si en cambio hablamos de su composición, queda todo claro: el polluelo se compone estu-

pendamente y debemos felicitar al señor Dühring por ser no sólo digno de situarse con noble autoestimación al lado del autor de *El anillo del nibelungo,* sino también porque puede hacerlo en calidad de compositor del futuro.

VIII

FILOSOFIA DE LA NATURALEZA. EL MUNDO ORGANICO (FINAL)

Considérese... todo el conocimiento positivo incluido en nuestra sección filosófico-natural, con objeto de precisar todos sus presupuestos científicos. Subyacen a esa sección, por de pronto, todos los logros esenciales de la matemática, y luego las tesis capitales del saber exacto de la mecánica, la física, la química, así como, en general, los resultados científico-naturales de la fisiología, la zoología y análogos campos de la investigación.

Tan segura y resueltamente se expresa el señor Dühring acerca de la erudición matemática y científico-natural del señor Dühring. La verdad es que contemplando la flaca sección en cuestión, y aún menos sus pobres resultados, no se ve la radicalidad de conocimiento positivo que la subyace. En todo caso, para asimilarse el oráculo dühringiano sobre física y química basta con saber en física la ecuación que expresa el equivalente mecánico del calor, y, en química, que todos los cuerpos se dividen en elementos y combinaciones de elementos. Y el que además de eso, como hace el señor Dühring en su página 131, decida hablar de "átomos en gravitación", no probará sino que está "en la oscuridad" por lo que hace a la diferencia entre átomo y molécula. Como es sabido, los átomos no existen para la gravitación, ni para ninguna otra forma de movimiento mecánica o física, sino sólo para la acción química. Y si se lee el capítulo sobre la naturaleza orgánica, es imposible evitar, ante la vacía cháchara contradictoria y sin sentido en el punto decisivo, la impresión de que el señor Dühring está hablando de cosas de las que sabe asombrosamente poco. Esta impresión se convierte en certeza cuando se llega a su propuesta de eliminar en la ciencia del ser orgánico (biología) la palabra "evolución" para usar "composición". La persona capaz de proponer una cosa así prueba que no tiene la menor idea de la formación de los cuerpos orgánicos.

Todos los cuerpos orgánicos, con excepción de los que ocupan el más bajo nivel, constan de células, pequeños acúmulos proteicos que no pueden verse sino con muchos aumentos y que poseen en

el interior un núcleo. Por regla general, la célula desarrolla también una membrana externa, y el contenido es más o menos fluido. Los cuerpos celulados más sencillos constan de una célula; la gran mayoría de los seres orgánicos es pluricelular, consta de un complejo coherente de muchas células que en los organismos inferiores son aún iguales, mientras que en los superiores cobran formas, agrupaciones y actividades cada vez más diferenciadas. En el cuerpo humano, por ejemplo, los huesos, los músculos, los nervios, los tendones, los ligamentos, los cartílagos, la piel, en una palabra, todos los tejidos, se componen de células o proceden de ellas. Pero desde la ameba, que es un acúmulo de proteína generalmente sin membrana y con un núcleo en el interior, hasta el hombre, y desde la más pequeña desmidiácea unicelular hasta la planta más desarrollada, es común a todos el modo como se reproducen las células: por división. El núcleo de la célula se estrecha primero por el centro; la faja estrecha que separa las dos partes del núcleo se va acusando cada vez más; al final se separan aquellas dos partes y constituyen dos núcleos. El mismo proceso tiene lugar en la célula, y cada uno de los nuevos núcleos se convierte en centro de una acumulación de materia celular aún unida con la otra por una zona cada vez más estrecha, hasta que al final las dos se separan y siguen viviendo como células independientes. Mediante esta repetida división celular se desarrolla progresivamente el animal a partir del germen del huevo y una vez ocurrida la fecundación; del mismo modo tiene lugar en el animal adulto la sustitución de los tejidos agotados. Una persona que pretenda llamar a ese proceso una composición y que declare "pura imaginación" la designación del mismo como desarrollo o evolución no puede saber nada de todo esto, por difícil que resulte imaginar hoy un ignorante así, pues el proceso lo es *exclusivamente* de desarrollo, y en su decurso no se compone absolutamente nada.

Más adelante tendremos aún algo que decir acerca de lo que el señor Dühring entiende en general por vida. Particularmente piensa en lo siguiente:

> También el mundo inorgánico es un sistema de mociones que se actúan a sí mismas; pero sólo puede hablarse estricta y rigurosamente de vida propiamente dicha en el momento en que empieza la propia articulación y la mediación de la circulación de las sustancias por canales especiales a partir de un punto interno y según un esquema germinal comunicable a una formación menor.

Esta proposición es en sentido riguroso y estricto un sistema de mociones que se actúan a sí mismas (cualesquiera que sean esas mociones) en el absurdo, incluso prescindiendo de la gramática insalvablemente confusa. Si la vida empieza realmente donde empieza la verdadera articulación, ya podemos dar por muerto a todo el reino haeckeliano de los protistos y seguramente a muchas cosas más, según como se entienda el concepto de articulación. Si la vida empieza en el lugar en que esa articulación es transmisible por un esquema germinal, entonces no vive ningún organismo inferior, incluidos todos los unicelulares. Y si la característica de la vida es la mediación de la circulación de las sustancias por canales especiales, entonces tenemos que tachar de la lista de los seres vivos, además de a los anteriores, a toda la clase de los celentéreos, con la excepción, en todo caso, de las medusas, o sea todos los pólipos y demás zoófitos. Mas si lo esencial de la caracterización de la vida es que esa circulación de las sustancias por canales especiales tenga lugar a partir de un punto interno, entonces hay que declarar muertos a todos los animales que no tienen corazón o que tienen varios. Entre ellos se cuentan, además de todos los citados, todos los gusanos, las estrellas de mar y los rotíferos (Annuloida y Annulosa de la clasificación de Huxley), una parte de los crustáceos (cangrejos) y hasta un vertebrado, el Amphioxus. A los que hay que añadir, naturalmente, todas las plantas.

Así, pues, al decidirse a caracterizar la vida propiamente dicha en sentido riguroso y estricto, el señor Dühring da cuatro características contradictorias de la vida, una de las cuales condena a la muerte eterna no sólo al reino vegetal entero, sino también a medio reino animal. En verdad que nadie podrá quejarse de que nos haya engañado al prometernos "resultados y concepciones radicalmente propios".

En otro lugar leemos:

> También en la naturaleza subyace a todas las organizaciones, desde la más baja hasta la más alta, un tipo simple, y este tipo "puede encontrarse ya en la más modesta moción de la planta más imperfecta, pleno y completo en su ser general".

También esta afirmación es plena y completamente absurda. El tipo más sencillo que puede encontrarse en toda la naturaleza orgánica es la célula, y sin duda subyace a las organizaciones superiores. Pero en cambio se encuentran entre los organismos inferiores muchos que están por debajo de la célula: la protoameba, un simple

grumo de proteína sin diferenciación, toda una serie de otras móneras y todas las sifonadas. La única vinculación de todos estos seres con los organismos superiores consiste en que su componente esencial es la albúmina y que, consiguientemente, realizan las funciones propias de ésta, es decir, que viven y mueren.[11]

Nos cuenta también el señor Dühring:

> Fisiológicamente la sensación depende de la existencia de un aparato nervioso, por sencillo que sea. Por eso es característico de todas las formaciones animales el ser capaces de sensación, es decir, de una concepción subjetiva consciente de su estado. El límite preciso entre la planta y el animal se encuentra en el lugar en que se realiza el salto a la sensación. Este límite es imposible de borrar por las conocidas formaciones de transición, pues precisamente estas formaciones externamente indecisas o indecidibles hacen de esa frontera una necesidad lógica.

Y luego:

> En cambio, las plantas carecen totalmente y para siempre del más pálido rastro de sensación, y carecen también de toda disposición para la misma.

Empecemos por recordar que en la *Filosofía de la naturaleza*, 351, añadido, Hegel dice que

> la sensación es la diferencia específica, lo que caracteriza de un modo absoluto al animal.

He aquí de nuevo una "grosera crudeza" de Hegel que, mediante la anexión por el señor Dühring, asciende al estamento noble de una verdad definitiva de última instancia.

En segundo lugar: aquí notamos por vez primera que se habla de formaciones de transición externamente indecisas o indecidibles (¡hermoso galimatías!) entre la planta y el animal. Que existan esas formas intermediarias, que haya organismos de los que no podemos decir si son plantas o animales, que no podamos, pues, trazar de un modo rotundo la frontera entre la planta y el animal, eso es precisamente para el señor Dühring lo que suministra la necesidad lógica de establecer una característica diferencial de la que en el mismo momento confiesa que no es concluyente. Pero no es necesario que retrocedamos hasta el ambiguo terreno entre las plantas y los animales: ¿realmente no presentan el más pálido rasgo de sensibilidad ni tienen disposición alguna para ella las plantas sensitivas que pliegan las hojas al menor contacto, o cie-

rran las flores, o las plantas insectívoras? Ni el señor Dühring puede afirmar esto sin "acientífica semipoesía".

En tercer lugar: también es una libre creación e imaginación del señor Dühring su afirmación de que la receptividad está psicológicamente* vinculada con la existencia de un aparato nervioso, por simple que sea. Ni los animales inferiores ni los zoófitos, por lo menos en su gran mayoría, presentan rastro de aparato nervioso. Sólo a partir de los gusanos se encuentra regularmente un tal aparato, y el señor Dühring es el primero en afirmar que aquellos animales no tienen sensibilidad porque no tienen nervios. La sensibilidad no está necesariamente vinculada a nervios, aunque sí a ciertos cuerpos proteicos que hasta el momento no ha sido posible precisar.

Por lo demás, los conocimientos biológicos del señor Dühring quedan suficientemente caracterizados por la cuestión que se atreve a suscitar, dirigiéndola a Darwin:

> ¿Es que el animal se ha desarrollado a partir de la planta?

Una pregunta así no puede proceder más que de alguien que no sepa nada ni de animales ni de plantas.

Por lo que hace a la vida en general, el señor Dühring se limita a decirnos:

> El metabolismo, que tiene lugar por medio de una esquematización de conformación plástica [¿qué querrá decir esto?], es siempre una característica denotativa del proceso vital propiamente dicho.

Esto es todo lo que se nos dice sobre la vida, y tenemos que quedarnos hundidos hasta las rodillas en el absurdo galimatías de la "esquematización de conformación plástica" de la jerga dühringiana. Si queremos saber lo que es la vida, no tendremos más remedio que buscar por nuestra cuenta.

Desde hace ya treinta años los especialistas de la química fisiológica y de la fisiología química han dicho innumerables veces que el metabolismo orgánico es el fenómeno más general y característico de la vida; lo único que hace el señor Dühring es traducir eso a su elegante y claro lenguaje. Pero definir la vida como metabolismo orgánico equivale a definir la vida diciendo que es la vida, pues metabolismo orgánico, o metabolismo con esquematización plásticamente formadora, es una expresión que requiere a

* Es un lapsus por "fisiológicamente". (T.)

su vez aclaración por la vida misma, aclaración. esto es, mediante la diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico, entre lo vivo y lo no vivo. Con esta explicación no adelantamos, pues, ni un paso.

El intercambio químico tiene también lugar sin vida. Hay toda una serie de procesos en la química que, si llega suficiente suministro de materias primas, reproducen constantemente sus propias condiciones, y de tal modo que un determinado cuerpo aparece como portador del proceso. Así ocurre en la fabricación de ácido sulfúrico por combustión de azufre. Se produce en este proceso dióxido de azufre, SO_2, y al añadir vapor de agua y ácido nítrico el dióxido de azufre toma hidrógeno y oxígeno y se convierte en ácido sulfúrico, SO_4H_2. El ácido nítrico pierde oxígeno y da por reducción óxido de nitrógeno; este óxido de nitrógeno toma en seguida oxígeno del aire y se transforma en óxidos superiores del nitrógeno, pero sólo para volver a ceder en seguida ese oxígeno al dióxido de azufre y repetir de nuevo el proceso, de modo que teoréticamente una ínfima cantidad de ácido nítrico bastaría para transformar en ácido sulfúrico una cantidad ilimitada de dióxido de azufre, oxígeno y agua. El intercambio químico tiene también lugar cuando sustancias líquidas atraviesan membranas orgánicas muertas, y hasta mermbranas inorgánicas, como ocurre con las células artificiales de Traube. Queda, pues, claro que el metabolismo, el intercambio químico, no nos hace avanzar en absoluto, pues el intercambio químico específico que debe explicar la vida necesita en realidad ser explicado por la vida. Tenemos, pues, que proceder de otro modo.

La vida es el modo de existencia de los cuerpos albuminoideos, y ese modo de existencia consiste esencialmente en la constante autorrenovación de los elementos químicos de esos cuerpos.

Cuerpos albuminoideos se entiende aquí en el sentido de la química moderna, la cual reúne con esa expresión a todos los cuerpos compuestos análogamente a la común albúmina o blanco del huevo; esos cuerpos se llaman también sustancias proteínicas. El primer nombre es muy poco apropiado, porque la albúmina del huevo desempeña, entre todas las sustancias emparentadas con ella, el papel más muerto y pasivo, pues no es más que sustancia alimenticia, junto a la yema del huevo, para el germen en desarrollo. Pero mientras se sepa tan poco sobre la composición química de los cuerpos albuminoideos, el nombre es de todos modos mejor que los demás, porque es más general.

Cuando encontramos vida la hallamos siempre vinculada a un

cuerpo albuminoideo, y siempre que encontramos un cuerpo albuminoideo que no esté ya en descomposición, hallamos también sin excepción fenómenos vitales. Sin duda para producir especiales diferenciaciones de esos fenómenos vitales es necesaria la presencia de otras combinaciones químicas en un cuerpo vivo; pero no son imprescindibles para la mera vida, salvo en la medida en que, habiendo sido absorbidas como alimento, se transforman en albúmina. Los seres vivos de nivel más bajo que conocemos no son sino simples grumitos de albúmina, y presentan ya todos los fenómenos esenciales de la vida.

Mas ¿en qué consisten esos fenómenos vitales siempre presentes en igual medida y en todos los seres vivos? Ante todo, en que el cuerpo albuminoideo toma de su medio otras sustancias adecuadas y se las asimila, mientras que otras partes viejas del cuerpo se descomponen y se disimilan. Otros cuerpos no vivos se transforman también, se descomponen o se combinan en el curso de las cosas naturales, pero con ello dejan de ser lo que eran. La roca disgregada por los agentes atmosféricos no es ya una roca; el metal oxidado pasa a ser un óxido. En cambio, lo que en los cuerpos inertes es causa de la desaparición es para la albúmina *condición básica de la existencia*. A partir del momento en que se interrumpe en el cuerpo albuminoideo esa constante reposición de los elementos, esa permanente alternancia de alimentación y eliminación, deja de ser el propio cuerpo albuminoideo, se descompone, es decir, *muere*. La vida, el modo de existencia de un cuerpo albuminoideo, consiste, pues, ante todo en que en cada instante es él mismo y otro; y esto no a consecuencia de un proceso al que esté sometido desde fuera, como puede ser el caso también en cuerpos inertes. La vida, por el contrario, el intercambio químico que tiene lugar por la alimentación y la eliminación, es un proceso que se autorrealiza y es inherente, innato, a su portador, la albúmina, hasta el punto de que ésta no puede existir sin él. Y de esto se sigue que si alguna vez la química consigue producir artificialmente albúmina, esta albúmina mostrará necesariamente fenómenos vitales, por débiles que ellos sean. Quedará, naturalmente, la cuestión de si la química será también capaz de descubrir simultáneamente la alimentación adecuada para esa albúmina.

Todos los demás factores simples de la vida se derivan entonces de ese intercambio químico mediado por la alimentación y la eliminación, como función esencial de la albúmina, y de su propia plasticidad: la excitabilidad, que se encuentra ya incluida en la

interacción entre la albúmina y su alimento; la contractibilidad, que se manifiesta ya a un nivel muy bajo en la toma del alimento; la posibilidad de crecimiento, que incluye ya en el nivel más bajo la reproducción por división; el movimiento interno, sin el cual no son posibles ni la toma ni la asimilación del alimento.

Nuestra definición de la vida es, naturalmente, muy insuficiente, pues lejos de incluir *todas* las manifestaciones de la vida tiene que limitarse a las más generales y sencillas. Todas las definiciones son de escaso valor científico. Para saber de un modo verdaderamente completo qué es la vida, tendríamos que recorrer todas sus formas de manifestación, desde la más baja hasta la más alta. Pero, desde un punto de vista operativo, esas definiciones son muy cómodas y a veces imprescindibles; tampoco pueden perjudicar mientras no se olviden sus inevitables deficiencias.

Pero volvamos al señor Dühring. Aunque le vaya un tanto mal en el ámbito de la biología terrena, sabe consolarse refugiándose en su cielo estrellado.

> No ya la especial constitución de un órgano sensible, sino todo el mundo objetivo está orientado a la producción de placer y dolor. Por esta razón admitimos que la contraposición de placer y dolor, y *precisamente* en la forma que conocemos, es universal y tiene que estar representada *en los diversos mundos del todo* por sentimientos esencialmente análogos... Esta coincidencia significa *no poco,* pues es la clave del *universo de las sensaciones*... Por ella el mundo cósmico subjetivo no nos es mucho más ajeno que el objetivo. La constitución de ambos reinos debe concebirse según un tipo concordante, y con esto tenemos los fundamentos de una doctrina de la consciencia que tiene un alcance mayor que el meramente terrestre.

¿Qué suponen unos pocos errores veniales en la ciencia terrestre de la naturaleza para aquel que tiene en el bolsillo la clave del universo de las sensaciones? *Allons donc!*

IX

MORAL Y DERECHO. VERDADES ETERNAS

Nos abstendremos de dar muestras del revoltijo de sentencias triviales y de oráculo, del vulgar *cuento* que el señor Dühring ofrece a sus lectores durante cincuenta páginas enteras como ciencia radical de los elementos de la consciencia. No vamos a citar más que lo siguiente:

> El que sólo es capaz de pensar de la mano del lenguaje no sabe aún lo que significa pensamiento *propio* y *peculiar*.

Según esto, los animales son los pensadores más propios y peculiares, pues que su pensamiento no está jamás turbado por la imperiosa mezcla del lenguaje. Ciertamente, ante los pensamientos dühringianos y el lenguaje que los expresa se ve lo poco que están hechos esos pensamientos para ninguna lengua, y lo poco que está hecha la alemana para esos pensamientos.

De todo esto nos libera finalmente la cuarta sección del libro, la cual nos ofrece, además de aquellas fluidas gachas verbales, algo tangible de vez en cuando acerca de la *moral* y el *derecho*. La invitación al viaje por los demás cuerpos celestes se nos presenta esta vez nada más empezar:

> ...los elementos de la moral tienen que "hallarse también en todos los seres no humanos en los cuales un entendimiento activo tiene que ocuparse del orden consciente de mociones vitales instintivas, y ello de un modo concordante... Pero nuestra atención a dichas consecuencias será escasa... Por otra parte, es siempre una idea que *amplía benéficamente* el horizonte la de que en otros cuerpos celestes la vida individual y colectiva tiene que partir de un esquema que... no consigue suprimir ni obviar la constitución básica general de un ser que obra según el entendimiento.

El hecho de que la validez de las verdades dühringianas para todos los demás mundos posibles se coloque esta vez al principio del capítulo correspondiente, en vez de al final, tiene su razón suficiente. Una vez establecida la validez de las ideas dühringianas

de moral y justicia para todos los *mundos*, resulta más fácil ampliar benéficamente su validez para todos los *tiempos*. Y también aquí se trata de verdades definitivas de última instancia. Nada menos.

El mundo moral tiene "como el del saber general... sus principios permanentes y sus elementos simples"; los principios morales están "por encima de la historia y por encima de las actuales diferencias entre las constituciones de los pueblos... Las específicas verdades con las que se constituyen en el curso de la evolución la plena consciencia moral, y por así decirlo, la conciencia, pueden pretender, una vez reconocidas hasta sus últimos fundamentos, una validez y un alcance análogos a los de las concepciones y las aplicaciones de la matemática. *Las verdades auténticas son inmutables*..., de tal modo que es una necedad presentar la rectitud del conocimiento como afectable por el tiempo y por las transformaciones reales". Por eso la seguridad del saber riguroso y la suficiencia del conocimiento común no nos permiten desesperar, a la luz de la reflexiva prudencia, de la validez absoluta de los principios del saber. "Ya la duda duradera es un enfermizo estado de debilidad, y simple expresión de *ruda confusión*, la cual intenta a veces conseguir en la consciencia sistemática de su *nulidad* la apariencia de una actitud algo sólida. En las cuestiones éticas, la negación de principios generales se aferra a la multiplicidad geográfica e histórica de las costumbres y de los principios, y si se le concede la inevitable necesidad de lo malo y lo perverso ético, se cree definitivamente más allá del reconocimiento de la validez seria y de la real eficacia de los coincidentes impulsos morales. La *skepsis corrosiva*, que se dirige no contra particulares doctrinas falsas, sino contra la capacidad humana de desarrollar la moralidad consciente, desemboca finalmente en una nada real, y hasta en algo que es peor que el mero nihilismo... Se vanagloria de poder dominar en su *confuso caos* de disueltas y baratas representaciones morales, y abrir las anchas puertas al arbitrio sin principios. Pero se equivoca grandemente, pues la mera apelación a los inevitables destinos del entendimiento por el error y la verdad basta para revelar mediante esa sola analogía que la natural falibilidad no excluye necesariamente la realización de lo acertado.

Hemos ido recogiendo tranquilamente hasta el momento todas esas pomposas sentencias del señor Dühring sobre verdades definitivas de última instancia, soberanía del pensamiento, absoluta seguridad del conocimiento, etc., porque había que llevar primero el desarrollo hasta el punto al que hemos llegado. Hasta ahora bastaba con una investigación acerca de la medida en la cual las diversas afirmaciones de la filosofía de la realidad tienen "validez soberana" y "pretensión incondicionada a la verdad"; ahora llegamos a la cuestión de si hay productos del conocimiento humano en general que puedan tener validez soberana y pretensión incondicionada a la verdad, y cuáles son ellos. Y al decir conocimiento

humano no lo hago en absoluto con intención de ofender a los habitantes de otros cuerpos celestes, a los que no tengo el honor de conocer, sino sólo porque también los animales conocen, aunque no soberanamente. El perro reconoce en su dueño a su Dios, aunque ese dueño puede ser el mayor sinvergüenza.

¿Es soberano el pensamiento humano? Antes de poder contestar sí o no tenemos que averiguar qué es el pensamiento humano. ¿Es el pensamiento de un individuo? No. Pero no existe sino como pensamiento individual de muchos miles de millones de hombres pasados, presentes y futuros. Si digo que este pensamiento, unificado en mi imaginación, de todos esos hombres, incluidos los futuros, es *soberano*, capaz de conocer el mundo existente, siempre que la humanidad dure lo suficiente y siempre que ni los órganos ni los objetos contengan límites a ese conocimiento, no digo más que una trivialidad bastante estéril. Pues el resultado más valioso de esa reflexión debería consistir en hacernos sumamente desconfiados respecto de nuestro actual conocimiento, ya que según toda probabilidad nos encontramos aún bastante al comienzo de la historia humana, y las generaciones que *nos* corregirán serán probablemente mucho más numerosas que aquellas cuyo conocimiento corregimos nosotros, con bastante desprecio a menudo.

El propio señor Dühring declara necesario que la consciencia, y por tanto también el pensamiento y el conocimiento, tenga que manifestarse sólo a través de una serie de seres individuales. No podemos atribuir soberanía al pensamiento de cada uno de esos individuos más que en el sentido de que no conocemos ningún poder que sea capaz de imponerle por la fuerza, estando él sano y despierto, algún pensamiento. Mas por lo que hace a la validez soberana de los conocimientos de cada individuo, todos sabemos que es imposible afirmarla, y que, según toda la experiencia conocida, esos conocimientos contienen sin excepción muchas más cosas corregibles que imperfectibles o correctas.

Dicho de otro modo: la soberanía del pensamiento se realiza en una serie de hombres que piensan de un modo nada soberano; el conocimiento con pretensión incondicionada a la verdad se realiza en una serie de errores relativos; ni la una ni el otro pueden realizarse plenamente sino mediante una duración infinita de la humanidad.

Tenemos aquí de nuevo la misma contradicción encontrada antes entre el carácter del pensamiento humano, necesariamente representado como absoluto, y su realidad en hombres individuales

de pensamiento obviamente limitado; es una contradicción que no puede resolverse más que en el progreso infinito, en la sucesión, prácticamente al menos infinita para nosotros, de las generaciones humanas. En este sentido el pensamiento humano es tan soberano cuanto no soberano, y su capacidad de conocimiento es tan ilimitada como limitada. Soberano e ilimitado según la disposición, la inspiración, la posibilidad, el objetivo histórico final; no soberano, limitado, según la realización individual y la realidad de cada momento.

Lo mismo ocurre con las verdades eternas. Si alguna vez llegara la humanidad al punto de no operar más que con verdades eternas, con resultados del pensamiento que tuvieran validez soberana y pretensión incondicionada a la verdad, habría llegado con eso al punto en el cual se habría agotado la infinitud del mundo intelectual según la realidad igual que según la posibilidad; pero con esto se habría realizado el famosísimo milagro de la infinitud finita.

Pero ¿no hay verdades tan firmes que toda duda a su respecto nos parece locura? Por ejemplo, que dos por dos son cuatro, que los tres ángulos de un triángulo suman dos rectos, que París está en Francia, que un hombre sin alimentar muere de hambre, etc. ¿Hay, pues, verdades *eternas*, verdades definitivas de última instancia?

Ciertamente. Es de antiguo sabido que podemos dividir todo el ámbito del conocimiento en tres grandes sectores. El primero comprende todas las ciencias que se ocupan de la naturaleza inerte y que son más o menos susceptibles de tratamiento matemático: la matemática, la astronomía, la mecánica, la física, la química. El que guste de aplicar palabras majestuosas a cosas muy sencillas, puede decir que *ciertos* resultados de estas ciencias son verdades eternas, definitivas verdades de última instancia: razón por la cual se ha llamado *exactas* a estas ciencias. Pero no todos los resultados. Con la introducción de las magnitudes variables y la ampliación de su variabilidad hasta lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, la matemática, tan rigurosa en general en sus costumbres, ha cometido su pecado original; ha comido la manzana del conocimiento, la cual le ha abierto la vía de los éxitos más gigantescos, pero también de los errores. Se perdió para siempre el virginal estado de la validez absoluta, de la inapelable demostración de todo lo matemático; empezó el reino de las controversias, y hemos llegado ahora a una situación en la cual la mayoría de la gente dife-

rencia e integra no porque entienda lo que hace, sino por mera fe, porque el resultado ha sido hasta ahora siempre correcto. Aún peor es lo que ocurre en la astronomía y la mecánica, y en la física y la química uno se encuentra en medio de hipótesis como en medio de un enjambre de abejas. Ni tampoco es la ciencia posible de otra manera. En física nos encontramos con el movimiento de moléculas, en química con la formación de moléculas a partir de átomos y, a menos que la interferencia de las ondas luminosas sea una fábula, no tenemos perspectiva alguna de poner jamás ante nuestros ojos esos interesantes objetos y verlos. Las verdades definitivas de última instancia van a resultar curiosamente escasas con el tiempo.

Aún peor estamos con la geología, la cual, por su naturaleza misma, se ocupa de procesos en los cuales no hemos estado presentes ni nosotros ni ningún hombre. La cosecha de verdades definitivas de última instancia es consiguientemente cosa de mucho esfuerzo y, por tanto, muy escasa.

La segunda clase de ciencias es la que comprende la investigación de los organismos vivos. En este terreno se despliega una tal multiplicidad de interacciones y causalidades que toda cuestión resuelta plantea una multitud de cuestiones ulteriores, y cada cuestión particular no puede generalmente resolverse sino a pasos parciales, mediante una serie de investigaciones que a menudo requieren siglos; y la necesidad de concepción sistemática de las conexiones obliga siempre y de nuevo a rodear las verdades definitivas de última instancia con todo un bosque exuberante de hipótesis. Piénsese en la larga serie de estados intermedios que han sido necesarios, desde Galen hasta Malpighi, para establecer correctamente una cosa tan sencilla como la circulación de la sangre en los mamíferos, o lo poco que sabemos del origen de los corpúsculos de la sangre, o la cantidad de eslabones intermedios que nos faltan, por ejemplo, para enlazar las manifestaciones de una enfermedad con sus causas en una conexión racional. Frecuentemente se producen además descubrimientos como el de la célula, que nos obligan a someter a una revisión total todas las verdades definitivas de última instancia registradas hasta el momento en el campo de la biología, y a eliminar para siempre un gran montón de ellas. Por tanto, el que en este ámbito quiera establecer auténticas verdades inmutables tendrá que contentarse con trivialidades como: todos los hombres tienen que morir, todos los mamíferos hembras tienen glándulas mamarias, etc.; ni siquiera podrá decir que los animales su-

periores digieren con el estómago y los intestinos y no con la cabeza, pues la actividad nerviosa centralizada en la cabeza es necesaria para la digestión.

Pero aún peor es la situación de las verdades eternas en el tercer grupo de ciencias, el grupo histórico, que estudia las condiciones vitales de los hombres, las situaciones sociales, las formas jurídicas y estatales con su sobrestructura ideal de filosofía, religión, arte, etc., en su sucesión histórica y en su resultado actual. En la naturaleza orgánica nos encontramos por lo menos con una sucesión de procesos que, en la medida en que se trata de nuestra observación inmediata, se repiten con bastante regularidad en el seno de límites bastante amplios. Las especies orgánicas siguen siendo a grandes rasgos las mismas que en tiempos de Aristóteles. En cambio, en la historia de la sociedad las repeticiones de situaciones son excepcionales, no son la regla, en cuanto rebasamos las situaciones primitivas de la humanidad, la llamada edad de piedra, y cuando se producen tales repeticiones no tienen lugar nunca exactamente en las mismas condiciones. Así ocurre, por ejemplo, con la presencia de la propiedad colectiva originaria de la tierra en todos los pueblos cultos y la forma de su disolución. Por eso en el terreno de la historia humana estamos con nuestra ciencia mucho más atrasados que en el de la biología; aún más: cuando excepcionalmente se llega a conocer la conexión interna de las formas de existencia sociales y políticas de una época, ello ocurre por regla general cuando esas formas están ya en parte sobreviviéndose a sí mismas y caminan hacia su ruina. El conocimiento es, pues, aquí esencialmente relativo, en cuanto se limita a la comprensión de la coherencia y las consecuencias de ciertas formas de sociedad y estado existentes sólo en un tiempo determinado y para pueblos dados, y perecederas por naturaleza. El que en este terreno quiera salir a la caza de verdades definitivas de última instancia, de verdades auténticas y absolutamente inmutables, conseguirá poco botín, como no sean trivialidades y lugares comunes de lo más grosero, como, por ejemplo, que los hombres no pueden en general vivir sin trabajar, que por regla general se han dividido hasta ahora en dominantes y dominados, que Napoleón murió el 5 de mayo de 1821, etc.

Pero es muy curioso que las supuestas verdades eternas, las verdades definitivas de última instancia, etc., se nos propongan las más de las veces precisamente en este terreno. En realidad, sólo proclama verdades eternas como el que dos y dos son cuatro, el que los pájaros tienen pico u otras afirmaciones semejantes, aquel

que procede con la intención de basarse en la existencia de verdades eternas en general para inferir que también en el terreno de la historia humana hay verdades eternas, una moral eterna, una justicia eterna, etc., las cuales aspiran a una validez y un alcancc análogos a los de las nociones y aplicaciones de la matemática. En este caso podemos esperar con toda seguridad que dicho amigo de la humanidad va a aprovechar la primera ocasión para declararnos que todos los anteriores fabricantes de verdades eternas fueron más o menos asnos y charlatanes, estuvieron todos presos en el error y fracasaron completamente; tras de lo cual considerará que la existencia del error de *aquéllos* y de su falibilidad es una ley natural y prueba de la existencia de la verdad y el acierto *en él;* él, el profeta último, trae la verdad definitiva de última instancia, la moral eterna, la justicia eterna, ya lista y terminada en su mochila. Todo esto ha ocurrido tantos centenares y miles de veces que hay que asombrarse de que haya hombres lo suficientemente crédulos para creer eso no ya de otros, sino de sí mismos. Pese a lo cual estamos ahora al menos en presencia de un tal profeta, sumido en cólera altamente moral, según vieja costumbre, cuando otras gentes se niegan a admitir que algún individuo sea capaz de suministrar la verdad definitiva de última instancia. Esa negación, incluso la mera duda, es, según él, un estado de debilidad, grosera confusión, nulidad, *skepsis* corrosiva peor que el mero nihilismo, confuso caos y otras tantas cosas amables más. Como en todos los profetas, tampoco aquí se procede por investigación crítico-científica para alcanzar el juicio, sino que se condena sin más con truenos morales.

Habríamos podido añadir a las ciencias citadas antes las que investigan las leyes del pensamiento humano, es decir, la lógica y la dialéctica. Pero tampoco en ellas es mejor la situación de las verdades eternas. El señor Dühring declara que la dialéctica propiamente dicha es un contrasentido, y los muchos libros que sobre lógica se han escrito y siguen escribiéndose prueban suficientemente que también en esto las verdades definitivas de última instancia crecen mucho más dispersas de lo que algunos creen.

Por lo demás, no tenemos en absoluto que aterrarnos porque el nivel del conocimiento en el que hoy nos encontramos sea tan poco definitivo como todos los anteriores. Es ya un estadio que abarca un gigantesco material de comprensión y experiencia y exige una gran especialización de los estudios de todo aquel que quiera familiarizarse con alguna rama. Mas el que se empeñe en aplicar el criterio de la verdad auténtica, inmutable y definitiva

de última instancia a conocimientos que por la misma naturaleza de la cosa o bien van a ser relativos para largas series de generaciones, sin poder completarse sino parcial y progresivamente, o bien, como la cosmogonía, la geología, la historia humana, ya por las deficiencias del material histórico serán siempre incompletos y con lagunas, ese tal no prueba con ello más que su propia ignorancia y desorientación, incluso en el caso de que, a diferencia de lo que ocurre con nuestro autor, el fondo verdadero de su posición no sea la pretensión de infalibilidad personal. Verdad y error, como todas las determinaciones del pensamiento que se mueven en contraposiciones polares, no tienen validez absoluta más que para un terreno extremadamente limitado, como acabamos de ver, y como también el señor Dühring vería si tuviera un poco de familiaridad con los rudimentos de la dialéctica, los cuales se refieren precisamente a la insuficiencia de todos los contrapuestos polares. En cuanto que la aplicamos fuera de aquel estrecho ámbito antes indicado, la contraposición de verdad y error se hace relativa y, con ello, inutilizable para un modo de expresión rigurosamente científico; por lo que, si intentamos seguir aplicándola como absolutamente válida fuera de aquel terreno, llegamos definitivamente a la quiebra; los dos polos de la contraposición mutan en su contrario, la verdad se hace error y el error se hace verdad. Tomemos como ejemplo la conocida ley de Boyle según la cual a temperatura constante el volumen de los gases es inversamente proporcional a la presión que soportan. Regnault descubrió que esta ley no vale en todos los casos. Si hubiera sido un filósofo de la realidad, se habría visto obligado a decir: la ley de Boyle es mutable; por tanto, no es una verdad auténtica; por tanto, no es ninguna verdad en absoluto; por tanto, es un error. Pero con esto habría cometido un error bastante mayor que el contenido en la ley de Boyle; su grano de verdad habría desaparecido en un montón de arena del error; habría convertido su resultado, inicialmente correcto, en un error, en comparación del cual la ley de Boyle, junto con el elemento de error que la afecta, parecería la verdad. Como hombre de ciencia, Regnault no cayó en tal infantilismo, sino que siguió investigando y halló que la ley de Boyle no es en general sino aproximadamente correcta, y particularmente que pierde su validez en gases que por presión puedan licuarse, y ello en cuanto que la presión se acerca al punto en el cual se presenta la licuefacción. La ley de Boyle resulta, pues, correcta sólo dentro de determinados límites. Mas ¿es absolutamente, definitivamente válida dentro de esos límites?

Ningún físico hará tal afirmación. Dirá más bien que tiene validez dentro de ciertos límites de presión y temperatura y para determinados gases; y tampoco excluirá que dentro de esos mismos límites estrechos exista la posibilidad de que futuras investigaciones pongan aún una limitación más estricta o den de la misma una nueva versión.[1]

Tal es, pues, la situación de las verdades definitivas de última instancia en la física, por ejemplo. Por eso los trabajos realmente científicos evitan sistemáticamente expresiones dogmático-morales tales como error y verdad, mientras que estas expresiones nos salen constantemente al paso en escritos como la filosofía de la realidad, en los que una vacía cháchara quiere imponérsenos como el resultado más soberano del soberano pensamiento.

Pero un lector ingenuo podría preguntarse: ¿Dónde ha dicho explícitamente el señor Dühring que el contenido de su filosofía de la realidad sea verdad definitiva y precisamente de última instancia? ¿Dónde? Pues, por ejemplo, en el ditirambo a su sistema (pág. 13) que citamos parcialmente en el capítulo segundo. O cuando, en la frase antes citada, dice que las verdades morales, en cuanto reconocidas hasta su fundamento último, reivindican validez análoga a la de las nociones matemáticas. Y ¿no afirma el señor Dühring que, desde su punto de vista realmente crítico y por medio de su investigación que llega hasta las raíces, ha penetrado hasta esos fundamentos últimos, hasta los esquemas básicos, con lo que ha dado a las verdades morales carácter definitivo de última instancia? Pues si el señor Dühring no ha sentado esa pretensión para sí mismo ni para su época, si sólo quiere decir que alguna vez, en el gris y nebuloso futuro, pueden formularse verdades definitivas de última instancia, si, pues, quiere decir lo mismo, aproximadamente aunque más confusamente, que la "*skepsis* corrosiva" y la "grosera confusión", entonces ¿para qué todo ese ruido, qué es lo que desea este señor?

Si ya con la verdad y el error no hemos podido hacer mucho

[1] Esto parece haberse confirmado desde que lo escribí. Tras las nuevas investigaciones de Mendeleiev y Boguski con aparatos más precisos, todos los gases auténticos han mostrado una relación variable entre la presión y el volumen; el coeficiente de expansión ha resultado positivo en el hidrógeno para todas las presiones aplicadas hasta ahora (el volumen disminuyó más lentamente de lo que aumentaba la presión); para el aire atmosférico y los demás gases estudiados se halló para cada uno un punto cero de presión, de tal modo que para presión menor aquel coeficiente es positivo, y para presión mayor negativo. La ley de Boyle, aun prácticamente utilizable hasta hoy, va a necesitar, pues, como complemento toda una serie de leyes especiales. (Ahora —1885— sabemos que no hay en absoluto gases "auténticos". Todos han sido reducidos a estado fluido-líquido.)

camino, con el bien y el mal vamos a hacer aún menos. Esta contraposición se mueve exclusivamente en el terreno moral, es decir, en un terreno perteneciente a la historia humana, y en él las verdades definitivas de última instancia se encuentran precisamente con la mayor escasez. Las nociones de bien y mal han cambiado tanto de un pueblo a otro y de una época a otra que a menudo han llegado incluso a contradecirse. (Alguien podrá sin duda replicar que el bien no es el mal ni el mal el bien, y que si se confunden el bien y el mal se suprime toda moralidad y cada cual puede hacer o dejar de hacer lo que quiera.) Esta es también la opinión del señor Dühring, en cuanto se le quita todo el estilo sentencioso de oráculo. No obstante, la cuestión no es tan fácil de liquidar. Si tan sencilla fuera, tampoco habría discusión sobre el bien y el mal, todo el mundo sabría lo que son el bien y el mal. Pero ¿cuál es hoy la situación? ¿Qué moral se nos predica hoy? Hay, por de pronto, la cristiano-feudal, procedente de viejos tiempos creyentes, que se divide fundamentalmente en una moral católica y otra protestante, con subdivisiones que van desde la jesuítico-católica y la protestante ortodoxa hasta la moral laxa ilustrada. Se tiene además la moral moderno-burguesa y, junto a ésta, la moral proletaria del futuro, de modo que ya en los países más adelantados de Europa el pasado, el presente y el futuro suministran tres grandes grupos de teorías morales que tienen una vigencia contemporánea y copresente. ¿Cuál es la verdadera? Ninguna de ellas, en el sentido de validez absoluta y definitiva; pero sin duda la moral que posee más elementos de duración es aquella que presenta el futuro en la transformación del presente, es decir, la moral proletaria.

Mas al ver que las tres clases de la sociedad moderna, la aristocracia feudal, la burguesía y el proletariado, tienen cada una su propia moral, no podemos sino inferir de ello que en última instancia los hombres toman, consciente o inconscientemente, sus concepciones éticas de las condiciones prácticas en que se funda su situación de clase, es decir, de las situaciones económicas en las cuales producen y cambian.

Pero en las tres teorías morales antes indicadas hay cosas comunes a todas: ¿no puede ser esto, por lo menos, una pieza de la moral válida para las tres? Aquellas teorías morales representan tres estadios diversos de una misma evolución histórica. Tienen, pues, un trasfondo histórico común, y, ya por eso, necesariamente, muchas cosas comunes. Aún más. Para estadios evolutivos económicos iguales o aproximadamente iguales, las teorías morales tienen que

coincidir necesariamente en mayor o menor medida. A partir del momento en que se ha desarrollado la propiedad privada de los bienes muebles, todas las sociedades en las que valía esa propiedad privada tuvieron que poseer en común el mandamiento moral "No robarás".

¿Se convierte por ello este mandamiento en mandamiento moral eterno? En modo alguno. En una sociedad en la que se eliminen los motivos del robo, en la que a la larga no puedan robar sino, a lo sumo, los enfermos mentales, sería objeto de burla el predicador moral que quisiera proclamar solemnemente la verdad eterna "No robarás".

Rechazamos, por tanto, toda pretensión de que aceptamos la imposición de cualquier dogmática moral como ley ética eterna, definitiva y por tanto inmutable, por mucho que se nos exhiba el pretexto de que también el mundo moral tiene sus principios permanentes, situados por encima de la historia y de las diferencias entre los pueblos. Afirmamos, por el contrario, que toda teoría moral que ha existido hasta hoy es el producto, en última instancia, de la situación económica de cada sociedad. Y como la sociedad se ha movido hasta ahora en contraposiciones de clase, la moral fue siempre una moral de clase; o bien justificaba el dominio y los intereses de la clase dominante, o bien, en cuanto que la clase oprimida se hizo lo suficientemente fuerte, representó la irritación de los oprimidos contra aquel dominio y los intereses de dichos oprimidos, orientados al futuro. Todo esto no nos hace dudar de que, al igual que en las demás ramas del conocimiento humano, también en la moral se ha producido a grandes rasgos un progreso. Pero todavía no hemos rebasado la moral de clase. Una moral realmente humana que esté por encima de las contraposiciones de clase, y por encima del recuerdo de ellas, no será posible sino en un estadio social que no sólo haya superado la contraposición de clases, sino que la haya además olvidado para la práctica de la vida. Con esto podrá apreciarse el orgullo del señor Dühring que, desde el corazón de la sociedad de clases, presenta la pretensión de imponer a la sociedad futura y sin clases, en vísperas de una revolución social, una moral eterna, independiente de la época y de las transformaciones reales. Aun suponiendo —cosa para nosotros hasta el momento desconocida— que el señor Dühring entendiera por lo menos en sus rasgos fundamentales la estructura de esa sociedad futura.

He aquí, por último, una revelación "básicamente propia", pero

no por ello menos "penetrante hasta las raíces": por lo que hace al origen del mal,

> contamos con el hecho de que el *tipo del gato,* con su correspondiente falsedad, se encuentra presente en una formación animal, con la circunstancia de que en el mismo nivel se halla en el hombre también una conformación análoga del carácter... El mal no es, pues, nada misterioso, a menos que se quiera rastrear en la existencia del *gato* o del animal de presa en general algo místico.

El mal es el gato. El diablo, pues, no tiene cuernos ni pezuña, sino uñas retráctiles y ojos verdes. Y Goethe cometió un error imperdonable al presentar a Mefistófeles como perro negro en vez de bajo la forma del sudodicho gato. El mal es el gato. Esta es la moral no sólo para todos los mundos, sino también ¡para el gato!

X

MORAL Y DERECHO. IGUALDAD.

Hemos conocido ya varias veces el método del señor Dühring. Ese método consiste en descomponer cada grupo de objetos del conocimiento en sus elementos supuestamente simples, aplicar a esos elementos axiomas no menos sencillos y supuestamente evidentes y seguir operando con los resultados así conseguidos. También una cuestión del ámbito de la vida social

> se decide axiomáticamente con particulares y simples formaciones fundamentales, como si se tratara de simples... formaciones fundamentales de la matemática.

Y así la aplicación del método matemático a la historia, la moral y el derecho tiene que darnos también aquí certeza matemática sobre la verdad de los resultados conseguidos, caracterizarlos como verdades auténticas e inmutables.

Se trata sencillamente de otra formulación del viejo amable método ideológico que solía llamarse apriorístico, y que consiste en no registrar las propiedades de un objeto estudiando el objeto, sino en deducirlas demostrativamente a partir del concepto del objeto. Primero se forma uno un concepto del objeto a partir del objeto; luego se da la vuelta al espejo y se mide el objeto por su imagen, el concepto. El objeto debe regirse por el concepto, no el concepto por el objeto. En el caso del señor Dühring, el servicio comúnmente realizado por el concepto es cosa de los elementos simples, es decir, de las últimas abstracciones a las que consigue llegar; pero esto no altera en nada el método; estos elementos simples son, en el mejor de los casos, de naturaleza puramente conceptual. La filosofía de la realidad muestra, pues, también aquí que es pura ideología, deducción de la realidad no a partir de sí misma, sino a partir de la representación.

Si, pues, un tal ideólogo se dispone a construir la moral y el derecho no con las condiciones sociales reales de los hombres que le rodean, sino a partir del concepto o de los supuestos elementos

simples de "la Sociedad", ¿qué material tiene para esa construcción? Lo tiene obviamente de dos tipos: primero, el escaso resto de contenido real que tal vez quede en aquellas abstracciones puestas como fundamento; segundo, el contenido que nuestro ideólogo vuelva a introducir en ellas partiendo de su propia consciencia. Y ¿qué encuentra en su consciencia? Sobre todo, concepciones morales y jurídicas que son expresión más o menos adecuada —positiva o negativa, conformista o polémica— de las condiciones sociales y políticas en las que vive; luego tal vez nociones tomadas de la literatura principal; por último, quizá, manías personales. Nuestro ideólogo puede revolver todo lo que quiera: la realidad histórica que ha echado por la puerta vuelve a entrar por la ventana, y mientras cree estar proyectando una doctrina ética y jurídica para todos los mundos, está ejecutando en realidad un retrato de las corrientes conservadoras o revolucionarias de su época, deformado porque, separado de su suelo real, es como un rostro reflejado por un espejo cóncavo e invertido.

El señor Dühring descompone, pues, la sociedad en sus elementos simples y descubre al hacerlo que la sociedad más simple se compone por lo menos de *dos* seres humanos. Con estos dos seres humanos se pone, pues, a operar axiomáticamente. Y entonces se presenta con mucha naturalidad el axioma moral fundamental:

> Dos voluntades humanas son como tales *plenamente iguales* una a la otra, y la una no puede por de pronto imponer positivamente nada a la otra. Con esto "se caracteriza la forma fundamental de la justicia moral"; y también la de la justicia jurídica, pues "para el desarrollo de los conceptos jurídicos de principio no necesitamos más que la relación plenamente simple y elemental entre *dos seres humanos*".

Que dos seres humanos o dos voluntades humanas como tales son *plenamente* iguales no sólo no es un axioma, sino que es incluso una gran exageración. Dos hombres pueden ser por de pronto, incluso como tales seres humanos, desiguales por el sexo, y este sencillo hecho nos lleva en seguida a este otro —si nos permitimos por un momento seguir al señor Dühring en su infantilismo—, a saber, que los dos elementos simples de la sociedad no son dos hombres, sino un hombrecito y una mujercita, los cuales fundaron una *familia*, la forma de asociación primera y más sencilla para la producción. Pero esto no satisface en absoluto al señor Dühring. Pues, por una parte, hay que igualar lo más posible a los dos fundadores de sociedad y, por otra parte, ni el mismo señor Dühring

sería capaz de construir partiendo de la familia primitiva la equiparación jurídica de hombre y mujer. Una de dos, pues: o bien la molécula social dühringiana, por cuya multiplicación tiene que constituirse la sociedad, está desde el principio condenada a la ruina, pues dos hombres no conseguirán jamás con su colaboración producir un niño, o bien tenemos que imaginar esos dos hombres como dos cabezas de familia. Y en este caso todo ese simple esquema básico se convierte en su contrario: en vez de la igualdad entre los seres humanos prueba a lo sumo la igualdad de los cabezas de familia y, como no se pregunta nada a las mujeres, prueba además la subordinación de éstas.

Tenemos que comunicar aquí al lector la desagradable nueva de que a partir de este momento no va a conseguir perder de vista a esos dos famosos hombres por algún tiempo. Los dos desempeñan en el terreno de las relaciones sociales un papel parecido al asumido hasta ahora por los habitantes de otros cuerpos celestes, de los que esperamos habernos despedido ya. En cuanto se presenta una cuestión de la economía, la política, etc., los dos hombres se ponen inmediatamente en marcha y liquidan "axiomáticamente" el asunto en un momento. Se trata de un extraordinario descubrimiento creador, y creador precisamente de sistema, que ha hecho nuestro filósofo de la realidad: aunque desgraciadamente, si es que queremos hacer honor a la verdad, hay que decir que no ha sido él el que ha descubierto a los dos hombres en cuestión. Son más bien comunes a todo el siglo XVIII. Se presentan ya en el tratado de Rousseau sobre la desigualdad, en el que —sea dicho de paso— sirven para probar axiomáticamente lo contrario de las afirmaciones dühringianas. Desempeñan un papel capital en los autores de la economía política, desde Adam Smith hasta Ricardo; pero en estos autores los dos hombres son por lo menos desiguales por el hecho de que cada uno de ellos desempeña un oficio distinto —por lo general, los oficios de cazador y pescador— y en que se intercambian sus respectivos productos. Por lo demás, en todo el siglo XVIII nuestros dos hombres sirven principalmente como mero ejemplo, y la originalidad del señor Dühring consiste exclusivamente en haber ascendido ese método de ejemplificación a la categoría de método fundamental de toda ciencia de la sociedad y a criterio de todas las formaciones históricas. Cierto que es imposible facilitarse más la "concepción rigurosamente científica de las cosas y los hombres".

Para conseguir el axioma fundamental de que dos hombres y

sus voluntades son totalmente iguales entre sí y ninguno de ellos puede mandar nada al otro, no podemos en modo alguno tomar dos hombres cualesquiera. Tienen que ser dos seres humanos tan liberados de toda realidad, de todas las situaciones nacionales, económicas, políticas y religiosas que se dan en la Tierra, de toda particularidad sexual y personal, que no queda ni de uno ni de otro más que el mero concepto "ser humano"; entonces sí que son "plenamente iguales" entre sí. Son, pues, dos plenos fantasmas conjurados por ese mismo señor Dühring que en todas partes rastrea y denuncia mociones "espiritistas". Los dos fantasmas tienen que hacer, naturalmente, todo lo que les pide su conjurador, razón por la cual todos los números que realizan son sumamente indiferentes para el resto del mundo.

Pero consideremos ulteriormente la axiomática del señor Dühring. Las dos voluntades están absolutamente imposibilitadas de pretender nada positivo una de otra. Si, a pesar de ello, una lo hace así e impone por la fuerza su pretensión, se produce una situación injusta, y con este esquema básico el señor Dühring explica la injusticia, la violencia, la servidumbre y, en una palabra, toda la condenable historia sida. Ahora bien: en el escrito antes aludido Rousseau ha argüido precisamente lo contrario partiendo de los dos hombres, y de modo no menos axiomático, a saber: que dados los dos hombres, *A* no puede someter a *B* por la fuerza, sino sólo poniendo a *B* en una situación en la cual no pueda prescindir de *A*, lo cual representa para el señor Dühring una concepción ya demasiado materialista. Digamos, pues, lo mismo de otro modo. Dos náufragos se encuentran solos en una isla y fundan una sociedad. Sus voluntades son formalmente iguales, y los dos lo reconocen así. Pero desde el punto de vista material hay una gran desigualdad. *A* es decidido y enérgico; *B* es indeciso, lento y perezoso; *A* es despierto, *B* es romo. ¿Cuánto tiempo pasará antes de que *A* imponga su voluntad a *B*, por persuasión primero, luego por hábito, regularmente, aunque siempre bajo forma de voluntariedad? Se respete o se pisotee la forma de la voluntariedad, sumisión es siempre sumisión. El ingreso voluntario en la servidumbre se ha mantenido durante toda la Edad Media, y en Alemania incluso hasta después de la Guerra de los Treinta Años. Cuando, tras las derrotas de 1806 y 1807, se suprimió en Prusia la servidumbre y, con ella, la obligación para los nobles señores de curar de sus siervos en la miseria, la enfermedad y la vejez, los campesinos pidieron al rey que se les dejara en servidumbre, pues ¿quién iba a curar de ellos en la

miseria? El esquema de los dos hombres está, pues, tan "orientado" a la desigualdad y la servidumbre cuanto a la igualdad y la ayuda recíproca; y como, bajo pena de extinción, tenemos que imaginarnos a los dos hombres como cabezas de familia, tenemos ya incluida en el esquema la servidumbre hereditaria.

Pero dejemos todo eso en este punto por un momento. Supongamos que la axiomática del señor Dühring nos hubiera convencido y que fuéramos ya entusiastas de la plena equiparación de las dos valuntades, de la "general soberanía humana", de la "soberanía del individuo", colosos verbales frente a los cuales el "Unico" de Stirner, con su propiedad, es un chapucero, aunque también él podría reivindicar su parte de paternidad en aquella construcción. Todos somos, pues, ahora *plenamente iguales* e independientes. ¿Todos? Pues no; no todos.

Hay también "dependencias admisibles", pero éstas se explican "por motivos que no hay que buscar en la actuación de las dos voluntades como tales, sino en un tercer ámbito, como, por ejemplo, cuando se trata de niños, en la insuficiencia de su autodeterminación".

Efectivamente. Los motivos de la dependencia no deben buscarse en la actuación de las dos voluntades como tales. Naturalmente que no, puesto que lo que ocurre en la dependencia es que se impide precisamente la actuación de una de las voluntades. Sino es un tercer ámbito. Y ¿cuál es ese tercer ámbito? La concreta determinación de la voluntad oprimida como insuficiente. Tanto se ha alejado de la realidad nuestro filósofo de la misma que frente a la abstracta y vacía locución "voluntad" el real contenido, la determinación característica de esa voluntad, le parece ya un "tercer ámbito". Pero sea de ello lo que fuere, hemos de registrar que la equiparación tiene en todo caso su excepción. No vale para una voluntad afectada por la insuficiencia de la autodeterminación. *Retirada número 1.*

Sigamos:

Cuando la bestia y el hombre se encuentran mezclados en una persona, puede entonces preguntarse en nombre de una segunda persona plenamente humana si la conducta de ésta puede ser la misma que sería, caso de encontrarse, por así decirlo, ante personas exclusivamente humanas... Por tanto, nuestra suposición de dos personas moralmente desiguales, una de las cuales participa en algún sentido del carácter propio de la bestia, es la forma básica típica de todas las relaciones... que pueden presentarse en grupos humanos y entre grupos humanos según esa diferencia.

Dejamos al lector el trabajo de consultar por sí mismo la triste diatriba que sigue a esa tímida escapatoria y en la que el señor Dühring se revuelve y agita como un jesuita para establecer casuísticamente hasta qué punto puede el hombre humano proceder contra el hombre bestial, en qué medida puede utilizar contra él la desconfianza, la astucia bélica, expedientes violentos, incluso terroristas y de engaño, sin pecar por ello frente a la moral inmutable.

Así, pues, la igualdad desaparece también cuando dos personas son "moralmente desiguales". Pero entonces no valía absolutamente la pena conjurar a aquellos dos hombres plenamente iguales, pues no hay ni dos personas que sean plenamente iguales desde el punto de vista moral. Pero la desigualdad consiste, según parece, en que la una es una persona humana, mientras la otra lleva en sí una buena porción de bestia. Ahora bien: la descendencia del hombre a partir del reino animal conlleva la circunstancia de que el hombre no se libere nunca plenamente de la bestia, de tal modo que no podrá tratarse nunca sino de un más o un menos, una diferencia de grado en cuanto a bestialidad y humanidad. Aparte de la filosofía de la realidad, sólo el cristianismo —que por eso tiene consecuentemente su juez universal, para practicar la división— conoce una distribución de los hombres en dos grupos claramente delimitados, hombres-hombres y hombres-bestias, buenos y malos, corderos y cabritos. Mas ¿quién será juez universal en la filosofía de la realidad? Tendrá probablemente que ocurrir como en la práctica del cristianismo, en el cual las piadosas ovejitas asumen ellas mismas, y con el éxito sabido, la función de juez universal contra sus mundanales prójimos cabritos. Si alguna vez llega a formarse, la secta de los filósofos de la realidad no les cederá seguramente en nada en este respecto a los hombres de Dios. Pero la cosa puede dejarnos indiferentes; lo que nos interesa es la confesión de que, a consecuencia de la desigualdad moral entre los hombres, la igualdad vuelve a disiparse. *Retirada número* 2.

Sigamos otra vez:

> Cuando el uno obra según la verdad y la ciencia y el otro según cualquier prejuicio o superstición..., tienen que presentarse normalmente perturbaciones recíprocas... Alcanzado cierto grado de incapacidad, rudeza o mala tendencia del carácter, tendrá que producirse siempre un choque... La *fuerza* es el último recurso no sólo contra niños y locos. La mala conformación de enteros grupos naturales y clases culturales de hombres puede convertir en una necesidad inevitable la *sumisión* de su voluntad, hostil por su deformación, en el sentido de una reconducción de la misma a los vínculos comunes. La voluntad ajena sigue aquí considerándose como *equiparada;*

pero por la deformación de su actuación lesiva y hostil ha provocado una *compensación*, y si esa voluntad sufre entonces la acción de la fuerza, no hace sino cosechar el contragolpe de su propia injusticia.

Así, pues, no sólo la desigualdad moral, sino incluso la intelectual basta para eliminar la "plena igualdad" de las dos voluntades y para elaborar una moral según la cual todos los crímenes de los civilizados estados rapaces contra pueblos atrasados, incluyendo las monstruosidades de los rusos en el Turquestán, pueden justificarse. Cuando en el verano de 1873 el general Kaufmann asaltó la tribu tártara de los yomudas, mandó quemar sus tiendas y acuchillar "a la caucásica", como decía la orden, a sus mujeres y a sus niños, afirmó también que la sumisión del pueblo de los yomudas, hostil por su deformación, en el sentido de su reconducción a los vínculos comunes, se había hecho una necesidad inevitable, y que los medios que él había utilizado eran los más adecuados, pues el que quiere el fin tiene también que querer los medios. Sólo que no fue lo suficientemente cruel como para burlarse encima de los yomudas diciendo que, puesto que los degollaba por compensación, estaba precisamente respetando su voluntad como equiparada. Encima de eso, los que se reservan el decidir qué es superstición, prejuicio, rudeza, mala tendencia del carácter, y cuándo son necesarios para la compensación la sumisión y la fuerza, son en este conflicto los elegidos, los que obran sedicentemente según la verdad y la ciencia, es decir, en última instancia, los filósofos de la realidad. La igualdad es, pues, ahora la compensación por la fuerza, y la primera voluntad reconoce como equiparada a la segunda por el procedimiento de someterla. *Retirada número 3*, que ya aquí degenera en vergonzosa huida.

Dicho sea de paso, la fraseología según la cual la voluntad ajena es considerada como equiparada precisamente en la compensación o el restablecimiento del equilibrio por la fuerza, es una simple deformación de la teoría hegeliana según la cual la pena es un derecho del delincuente;

> ...que la pena se considera como conteniendo su propio derecho, y en ella se hace honor al delincuente como ser racional (*Filosofía del derecho*, § 100, observación).

Con esto podemos dejar el tema. Sería superfluo seguir aún al señor Dühring por su progresiva destrucción de la igualdad tan axiomáticamente establecida, de la soberanía humana general, etc.,

u observar cómo, aunque consiga producir la sociedad con dos hombres, necesita un tercero para construir el Estado, pues —por decirlo brevemente— sin ese tercero es imposible constituir una mayoría y sin ella, es decir, sin el dominio de la mayoría sobre la minoría, es imposible que exista un Estado; o cómo se desvía luego paulatinamente hacia las aguas más tranquilas de la construcción de su Estado socialitario del futuro, en el que tendremos el honor de ir a visitarle una hermosa mañana. Hemos visto ya suficientemente que la plena igualdad de las dos voluntades no subsiste sino mientras esas dos voluntades *no quieren nada;* que en cuanto que dejan de ser voluntades humanas como tales y se convierten en voluntades reales, individuales, en las voluntades de dos hombres, queda suprimida la igualdad; que la infancia, la locura, la supuesta bestialidad, el supuesto prejuicio, la supuesta superstición y la sospechada incapacidad, por un lado, y la imaginada humanidad, la comprensión de la verdad y de la ciencia, por otro, que toda diferencia, pues, en la cualidad de las dos voluntades y en la de las inteligencias que las acompañan justifica una desigualdad, la cual puede llegar incluso a la sumisión; ¿qué más vamos a pedir, una vez que el señor Dühring mismo ha derribado tan radicalmente y desde los fundamentos su propio edificio de la igualdad?

Pero si hemos terminado ya con el tratamiento trivial y chapucero de la idea de igualdad por el señor Dühring, eso no nos libera de considerar esa idea misma, en el importante papel agitatorio, teórico principalmente en Rousseau, práctico en la gran Revolución y desde ella, que sigue desempeñando aún hoy en el movimiento socialista de casi todos los países. El establecimiento de su contenido científico determinará también su valor para la agitación proletaria.

La idea de que todos los seres humanos en tanto que tales tienen algo en común y que son además iguales dentro del alcance de ese algo común es, naturalmente, antiquísima. Pero la moderna exigencia de igualdad es completamente distinta de esa noción; la idea moderna consiste más bien en deducir de aquella propiedad común del ser-hombre, de aquella igualdad de los seres humanos como tales, la exigencia de validez política o social igual de todos los hombres, o, por lo menos, de todos los ciudadanos de un Estado o de todos los miembros de una sociedad. Tuvieron que pasar, y pasaron, milenios antes de que de aquella primitiva representación de igualdad relativa se explicitara la inferencia de una equipara-

ción en el Estado y la sociedad, y hasta que esa inferencia pudiera incluso parecer algo natural y evidente. En las más antiguas comunidades naturales, la equiparación no tenía sentido, sino, a lo sumo, entre los miembros de la pequeña comunidad; mujeres, esclavos y extranjeros quedaban obviamente excluidos de ella. Entre los griegos y los romanos las desigualdades de los hombres tenían bastante más importancia que cualquier igualdad. Habría parecido por fuerza a los antiguos una insensatez la idea de que griegos y bárbaros, libres y esclavos, ciudadanos y protegidos, ciudadanos romanos y súbditos sometidos (por usar una expresión muy genérica) pudieran pretender una situación política igual. Bajo el Imperio Romano fueron disolviéndose paulatinamente todas esas diferencias, con excepción de la diferencia entre libres y esclavos; surgió así, al menos para los libres, aquella igualdad privada sobre cuyo fundamento se desarrolló el derecho romano, la más perfecta formación del derecho basado en la propiedad privada de la que tengamos conocimiento. Pero mientras subsistió la contraposición entre libres y esclavos, era imposible hablar de consecuencias jurídicas de la igualdad general *humana*; así lo hemos visto aún recientemente en los estados esclavistas de la Unión norteamericana.

El cristianismo no conoció más que *una* igualdad de todos los hombres, a saber, la de la igual pecaminosidad, la cual correspondía plenamente a su carácter de religión de los esclavos y oprimidos. Junto a ella conoció a lo sumo la igualdad de los elegidos, la cual, empero, no se subrayó sino muy al comienzo. Las huellas de la comunidad de bienes que se encuentran también en los comienzos de la nueva religión son más reducibles a la solidaridad de los perseguidos que a reales ideas de igualdad. Muy pronto la consolidación de la contraposición sacerdote-laico terminó también con este rudimento de igualdad cristiana. La marea germánica que cubrió la Europa occidental suprimió para siglos todas las ideas de igualdad, con la paulatina edificación de una jerarquía social y política de naturaleza más complicada que todo lo conocido hasta entonces; pero, al mismo tiempo, aquella invasión introdujo a la Europa occidental y central en el movimiento de la historia, creó por vez primera un compacto territorio cultural y, en ese territorio y también por vez primera, un sistema de estados de carácter predominantemente nacional y en relaciones de influencia y acoso recíprocos. Con esto preparó el suelo en el cual podría hablarse más tarde de equiparación humana y derechos del hombre.

La Edad Media feudal desarrolló además en su seno la clase

llamada a convertirse, en su ulterior desarrollo, en portadora de la moderna exigencia de igualdad: la burguesía. Estamento feudal al principio ella misma, la burguesía había desarrollado la industria —predominantemente artesana— y el intercambio de productos en el seno de la sociedad feudal hasta un nivel relativamente elevado, cuando a fines del siglo xv los grandes descubrimientos marítimos le abrieron una nueva carrera más amplia. El comercio extraeuropeo, hasta entonces sólo practicado entre Italia y el Levante, se amplió hasta América y la India, y rebasó pronto en importancia tanto el intercambio entre los diversos países europeos cuanto el tráfico interior de cada país particular. El oro y la plata americanos invadieron Europa y penetraron como un elemento de disolución por todas las lagunas, ranuras y poros de la sociedad feudal. La industria organizada artesanalmente no bastó ya para las crecientes necesidades; y así en las principales industrias de los países adelantados fue sustituida por la manufactura.

A esta gran transformación de las condiciones económicas vitales de la sociedad no siguió empero en el acto un cambio correspondiente de su articulación política. El orden estatal siguió siendo feudal, mientras la sociedad se hacía cada vez más burguesa. El comercio en gran escala, y señaladamente el internacional, así como el mundial en medida aún mayor, exige la presencia de poseedores de mercancías que sean libres, que no se vean impedidos en sus movimientos, que se hallen en una situación de equiparación y que realicen sus intercambios sobre la base de un derecho igual para todos ellos, por lo menos en cada lugar. El paso de la artesanía a la manufactura tiene como presupuesto la existencia de cierto número de trabajadores libres —libres, por una parte, de ataduras gremiales y, por otra, libres o desprovistos de los medios necesarios para aprovechar ellos mismos su fuerza de trabajo—, trabajadores que pueden contratar con el fabricante para alquilarle su fuerza de trabajo, lo que quiere decir que, en cuanto contratantes, se enfrentan con él en una situación de equiparación. Por último, la igualdad, la igual validez de todos los trabajos humanos, por ser, y en la medida en que son, trabajo *humano* en general, halló su expresión inconsciente, pero sumamente eficaz, en la ley del valor de la moderna economía burguesa, ley según la cual el valor de una mercancía se mide por el trabajo socialmente necesario contenido en ella.[1] Pero donde la situación económica exigía liber-

[1] Marx presentó por vez primera en *El Capital* esta derivación de las modernas ideas de igualdad a partir de las condiciones económicas de la sociedad burguesa.

tad y equiparación, el orden político le contraponía vínculos gremiales y privilegios especiales a cada paso. Privilegios locales, aduanas diferenciales y leyes de excepción de todo tipo afectaban en el comercio no sólo a los forasteros o a los habitantes de las colonias, sino también, muchas veces, incluso a categorías enteras de los propios súbditos; por todas partes y continuamente los privilegios gremiales se atravesaban en la vía del desarrollo de la manufactura. En ningún lugar había vía libre ni eran iguales las perspectivas para los competidores burgueses, y, sin embargo, ésta era la reivindicación primera y más urgente.

En cuanto que el progreso económico de la sociedad la puso al orden del día, la exigencia de liberación respecto de las ataduras feudales y de establecimiento de la igualdad jurídica mediante la eliminación de las feudales desigualdades tenía que alcanzar pronto mayores dimensiones. Si se formulaba esa exigencia en interés de la industria y del comercio, era necesario pedir la misma equiparación para la gran masa de los campesinos, los cuales tenían que conceder gratuitamente al señor feudal la mayor parte de su tiempo de trabajo, en situaciones que cubrían todos los grados de servidumbre, partiendo de la plena de la gleba, y aún estaban además sometidos a entregar al mismo señor y al Estado innumerables tributos. Tampoco, por otra parte, podía dejar de reivindicarse la supresión de los privilegios feudales, la exención fiscal de la nobleza y los privilegios políticos de los diversos estamentos. Y como no se vivía ya en un imperio universal como había sido el romano, sino en un sistema de estados independientes y situados a un nivel de desarrollo burgués aproximadamente igual, es natural que aquella exigencia cobrara un carácter general que rebasaba a cada Estado particular, o sea que la libertad y la igualdad se proclamaran como *derechos del hombre*. Y lo específico del carácter propiamente burgués de esos derechos del hombre es que la Constitución americana —la primera que los ha reconocido— confirme simultáneamente la esclavitud de las gentes de color existente en América: mientras se condenan los privilegios de clase se santifican los de raza.

Pero, como hemos sabido, desde el momento en que rompe la crisálida de la ciudad feudal, desde el momento en que pasa de la situación de estamento medieval a la de clase moderna, la burguesía va siempre e inevitablemente acompañada por su sombra, el proletariado. Y análogamente las exigencias burguesas de igualdad van acompañadas por exigencias de igualdad proletarias. Desde

el momento en que se plantea la reivindicación burguesa de la supresión de los *privilegios* de clase, surge junto a ella la exigencia proletaria de supresión de las *clases mismas*, y ello, primero, en forma religiosa, apoyándose en el cristianismo primitivo, y luego basándose en las mismas teorías igualitarias burguesas. Los proletarios toman la palabra a la burguesía: la igualdad no debe ser sólo aparente, no debe limitarse al ámbito del Estado, sino que tiene que realizarse también realmente, en el terreno social y económico. Sobre todo desde que la burguesía francesa, a partir de la Gran Revolución, ha colocado en primer término la igualdad burguesa, el proletariado le ha devuelto golpe por golpe con la exigencia de igualdad social y económica, y la igualdad se ha convertido muy especialmente en grito de combate del proletariado francés.

La exigencia de igualdad tiene, pues, en boca del proletariado una doble significación. O bien es —como ocurre sobre todo en los comienzos, por ejemplo, en la guerra de los campesinos— la reacción natural contra las violentas desigualdades sociales, contra el contraste entre ricos y pobres, entre señores y siervos, entre la ostentación y el hambre, y entonces es simple expresión del instinto revolucionario y encuentra en esto, y sólo en esto, su justificación, o bien ha surgido de una reacción contra la exigencia burguesa de igualdad, infiere de ésta ulteriores consecuencias más o menos rectamente y sirve como medio de agitación para mover a los trabajadores contra los capitalistas con las propias afirmaciones de los capitalistas; en este caso coincide para bien y para mal con al misma igualdad burguesa. En ambos casos, el contenido real de la exigencia proletaria de igualdad es la reivindicación de la *supresión de las clases.* Toda exigencia de igualdad que vaya más allá de eso desemboca necesariamente en el absurdo. Hemos dado ya ejemplos de este hecho y aún encontraremos más cuando lleguemos a las fantasías futuristas del señor Dühring.

Así, pues, la idea de igualdad, tanto en su forma burguesa cuanto en su forma proletaria, es ella misma un producto histórico, para cuya producción fueron necesarias determinadas situaciones históricas que suponían a su vez una dilatada prehistoria. Será, pues, cualquier cosa, menos una verdad eterna. Y si hoy es para el gran público —en algún sentido— una cosa evidente; si, como dice Marx, "posee ya la firmeza de un prejuicio popular", ello no se debe a su supuesta verdad axiomática, sino que es efecto de la general difusión y la permanente actualidad de las ideas del siglo XVIII. Si, pues, el señor Dühring puede permitirse tan tranquilamen-

te maniobrar a sus dos célebres hombres por el terreno de la igualdad, eso se debe a que la cosa resulta muy natural para el prejuicio público. Y, efectivamente, el señor Dühring llama *natural* a su filosofía, precisamente porque ella parte de cosas que le parecen a él muy naturales. Pero no se pregunta, naturalmente, por qué le parecen naturales.

XI

MORAL Y DERECHO. LIBERTAD Y NECESIDAD

Por lo que hace al terreno político y jurídico, los principios enunciados en el presente curso se basan en los *estudios especializados más profundos*. Por eso habrá... que partir del hecho de que aquí... se ha tratado de la exposición consecuente de los *resultados* de los campos jurídico y de la ciencia del Estado. Mi primera especialización fue precisamente la jurisprudencia, y le he dedicado no sólo los tres años habituales de la preparación teórica universitaria, sino además, y durante otros tres años de práctica jurídica, un estudio continuo y especialmente orientado a la *profundización* de su contenido científico... Por lo demás, *no hay duda* de que la crítica de las relaciones y la situación del derecho privado y de las correspondientes insuficiencias jurídicas no habría podido presentarse con la *misma seguridad* si no hubiera sido consciente de *conocer* en todo punto las debilidades de este campo tan bien como sus aspectos sólidos.

Un hombre que tiene derecho a hablar así de sí mismo tiene por fuerza que inspirar confianza desde el primer momento, especialmente frente al "estudio jurídico, breve y descuidado según propia confesión, del señor Marx".

Por eso tiene que asombrarnos que la crítica de la situación del derecho privado, que con tanta seguridad se presenta, se limite a contarnos que

"el carácter científico de la jurisprudencia... es escaso", que el derecho positivo civil burgués es la injusticia, pues sanciona la propiedad por la fuerza, y que el "fundamento natural" del derecho penal es la *venganza*,

afirmación que presenta a lo sumo la novedad de ese místico revestimiento en un "fundamento natural". Los resultados por lo que hace a la ciencia del Estado se limitan a los actos de los consabidos tres hombres, uno de los cuales ha violentado hasta el momento a los otros dos, a propósito de lo cual el señor Dühring se pone a investigar con toda seriedad si el primero que ha introducido la violencia y la servidumbre ha sido el segundo o el tercero.

Pero recorramos algo más los profundos estudios especializados y la científicidad profundizada por tres años de práctica judicial de nuestro sólido jurista.

El señor Dühring nos cuenta que Lassalle

fue acusado "de *ocasionar* el intento de robo de un cofrecillo", "sin que de todos modos se registrara condena judicial, pues la llamada *absolución de la instancia, que entonces era aún posible*..., aquella absolución *a medias* intervino a su favor".

El proceso contra Lassalle de que aquí habla el señor Dühring se vio en el verano de 1848 ante el Tribunal de Colonia, ciudad en la cual, como en casi toda Renania, estaba vigente el derecho penal francés. El derecho territorial prusiano se había introducido excepcionalmente sólo para faltas y delitos políticos, pero ya en 1848 Camphausen suprimió de nuevo incluso esa excepción. El derecho francés no conoce siquiera la vergonzosa categoría jurídica prusiana de "ocasionar" un delito, y aún menos, naturalmente, la de ocasionar un intento de delito. No conoce más que la *incitación* al delito y ésta, para que sea penable, tiene que realizarse "mediante regalos, preparativos con dolo o artificios penables" (*Code pénal*, art. 60). El ministerio fiscal, formado en el derecho territorial prusiano, perdió de vista, como el señor Dühring, la esencial diferencia entre el precepto francés, claro y determinado, y la vaga indeterminación prusiana, intentó un proceso tendencioso a Lassalle y fracasó brillantemente. Pues sólo un completo ignorante del moderno derecho francés puede afirmar que este derecho penal conozca la absolución de la instancia, esa absolución *a medias* del derecho territorial prusiano; el derecho penal francés no conoce más que la condena o la absolución, y ninguna cosa intermedia.

Podemos y tenemos, pues, que decir que el señor Dühring no habría podido cometer con tal aplomo ese "trazado histórico de gran estilo" contra Lassalle si hubiera tenido alguna vez en las manos el Code Napoleón. Tenemos, por tanto, que comprobar que el *único* código burgués moderno, basado en las conquistas sociales de la gran Revolución Francesa, conquistas que traduce al terreno jurídico, que el moderno derecho francés, en una palabra, es *completamente desconocido* para el señor Dühring.

En otro lugar, a propósito de la crítica de los jurados por mayoría introducidos en todo el continente según el modelo francés, el señor Dühring nos adoctrina:

Aún más, es *incluso* posible familiarizarse con la idea, que no carece de ejemplos históricos, de que una condena *con votos en contra* debería ser una institución imposible en una comunidad perfecta... Pero este modo *serio* y *profundamente espiritual* de concebir el problema tiene que parecer, como ya hemos indicado, inadecuado para las formaciones tradicionales, pues es *demasiado bueno* para ellas.

Así, pues, el señor Dühring ignora también que la unanimidad de los jurados es imprescindible y necesaria no sólo para condenas penales, sino incluso para sentencias en procesos civiles, según el derecho común inglés, es decir, según el derecho consuetudinario y no escrito que se encuentra en vigor desde tiempos inmemoriales, por lo menos desde el siglo XIV. Ese modo de concebir el problema, serio y profundamente espiritual y, según el señor Dühring, *demasiado bueno* para el mundo actual, tiene, pues, en Inglaterra vigencia legal ya en la más tenebrosa Edad Media, y pasó de Inglaterra a Irlanda, a los Estados Unidos de América y a todas las colonias inglesas, sin que los más profundos estudios especializados del señor Dühring permitan rastrear ni una palabra de ello. El campo de la unanimidad de los jurados es, pues, no sólo infinitamente grande frente al diminuto mundo del derecho territorial prusiano, sino que es además más extenso que el conjunto de todos los territorios en los que decide la mayoría del jurado. El señor Dühring no sólo desconoce el derecho francés, el único moderno, de un modo total, sino que es además igualmente ignorante por lo que hace al único derecho germánico que se ha desarrollado independientemente de la autoridad romana hasta los tiempos modernos y se ha extendido por todos los continentes: el derecho inglés. Claro que esa ignorancia está justificada, pues el tipo de pensamiento jurídico inglés

no podría hacer frente a la educación en los conceptos puros de los juristas romanos clásicos que se cultiva en suelo alemán,

dice el señor Dühring; a lo que añade:

¿Qué es el mundo de habla inglesa, con su infantil y vulgar lenguaje, frente a nuestras primigenias formaciones lingüísticas?

A esa justificación tenemos que contestar con Spinoza: *ignorantia non est argumentum*, la ignorancia no es argumento.

Por todo lo visto tenemos que concluir que los profundos estudios especializados del señor Dühring han consistido en sumirse durante tres años teoréticamente en el *Corpus juris* y otros tres

años prácticamente en el noble derecho territorial prusiano. Cierto que ya eso es muy meritorio, y del todo suficiente para ser un respetable juez prusiano de distrito o abogado a la antigua usanza. Pero cuando se emprende la tarea de componer una filosofía del derecho para todos los tiempos y todos los mundos, habría que saber un poco de la situación jurídica de naciones como la francesa, la inglesa y la americana, las cuales han desempeñado en la historia un papel muy distinto del asumido por el rincón de Alemania en el que florece el derecho territorial prusiano. Sigamos, empero, nuestro estudio.

> La abigarrada mezcla de derechos locales, provinciales y territoriales que se entrecruzan en las más diversas direcciones y de modo muy arbitrario, unas veces como derecho consuetudinario, otras como ley escrita, a menudo revistiendo la mayor importancia, en forma estatutaria pura, todo ese policromo mapa de desorden y contradicción en el que las particularidades anulan lo general y, a veces y a la inversa, lo general anula a lo particular, no es en absoluto adecuado para posibilitar... que nadie consiga una clara consciencia jurídica.

Mas ¿dónde impera tan confusa situación? Como siempre, en el ámbito de vigencia del derecho territorial prusiano, en un territorio en el cual, junto a dicho derecho territorial, tienen los más diversos grados relativos en vigencia los derechos provinciales, estatutos locales y, en algunos lugares, el derecho común y otros emplastos más, suscitando en todos los juristas prácticos ese grito de angustia que el señor Dühring reproduce aquí tan simpatéticamente. Pero no hace ni siquiera falta que abandone su querida Prusia; basta con que se llegue al Rin para convencerse de que en esta región no se habla ya siquiera de toda esa confusión desde hace setenta años, y ello por no hablar ya de otros países civilizados en los cuales esa situación anacrónica ha sido eliminada hace mucho tiempo.

Adelante:

> La ocultación de la natural responsabilidad individual se produce de un modo menos grosero mediante los juicios secretos, y por lo tanto anónimos, de colectividades, mediante acciones colectivas de colegios u otras instituciones burocráticas que enmascaran la participación personal de cada miembro.

Y en otro lugar leemos:

> En nuestra actual situación parecerá sin duda una exigencia *sorprendente* y sumamente rigurosa la de rechazar el enmascaramiento y recubrimiento de la responsabilidad individual por acciones colegiadas.

Tal vez parezca al señor Dühring una comunicación sorprendente la de que en el terreno del derecho inglés todo miembro del colegio judicial tiene que enunciar y fundamentar individualmente y en sesión pública su propio juicio; que los colegios administrativos no elegidos y que no actúan ni votan públicamente son una institución eminentemente *prusiana,* desconocida en la mayoría de los demás países, y que, por tanto, su exigencia no puede parecer sorprendente y extremadamente rigurosa más que en *Prusia,* precisamente.

Análogamente, sus lamentaciones acerca de la intromisión coactiva de las prácticas religiosas en el nacimiento, el matrimonio, la muerte y la inhumación no afectan, entre todos los grandes países civilizados, más que a Prusia, y ni siquiera a ésta desde la introducción del Registro Civil. Bismarck ha resuelto mediante una sencilla ley lo que el señor Dühring no consigue sino por medio de una futura situación "socialitaria". Del mismo modo la "queja sobre la escasa preparación de los juristas para su profesión", queja que puede extenderse a los "funcionarios de la administración", es un lamento específicamente prusiano, y hasta el antisemitismo que el señor Dühring exhibe a cada paso llevándolo hasta el ridículo es una cualidad muy propia del este del Elba, si no específicamente prusiana. El mismo filósofo de la realidad que desprecia soberanamente todos los prejuicios y supersticiones está tan profundamente atado a sus manías personales que llega a llamar "juicio natural" basado en "fundamentos naturales" al prejuicio vulgar contra los judíos procedente de la beatería medieval; por este camino llega a la piramidal afirmación de que

"el socialismo es el único poder que puede hacer frente a situaciones de la población con mucha entremezcla judía" (¡qué lengua maravillosamente primigenia!)

Baste con eso. La fanfarronería sobre la sabiduría jurídica no tiene más fondo —en el mejor de los casos— que los conocimientos profesionales más comunes de un comunísimo jurista prusiano de la vieja escuela. El terreno jurídico y de la ciencia del Estado, cuyos resultados nos expone consecuentemente el señor Dühring, "coincide" con el ámbito de vigencia del derecho territorial prusiano. Aparte del derecho romano, hoy día bastante corriente incluso en Inglaterra, los conocimientos jurídicos de nuestro autor se limitan estrictamente al derecho territorial prusiano, ese código del despotismo patriarcal ilustrado, que está escrito en un alemán

como para pensar que el señor Dühring aprendió a escribir con él, y que, con sus glosas morales, su indeterminación y su inconsistencia jurídicas y sus bastonazos como medio de tortura y pena, pertenece completamente a la época prerrevolucionaria. Lo que pasa de eso procede para el señor Dühring del Malo, tanto el moderno derecho burgués de Francia como el derecho inglés, con su peculiar desarrollo y su garantía de la libertad personal, desconocida en todo el continente. La filosofía que "no permite que subsista ningún horizonte *aparente,* sino que, con poderoso y subversivo movimiento, despliega todos los cielos y todas las tierras de la naturaleza interna y externa" , tiene como horizonte *real* las fronteras de las seis viejas provincias de la Prusia Oriental, y a lo sumo, como añadidos, las pocas franjas de tierra en las que vale también el noble derecho territorial. Más allá de ese horizonte no despliega ni cielos ni tierras, ni naturaleza externa ni naturaleza interna, sino sólo el cuadro de la más crasa ignorancia sobre lo que ocurre en el resto del mundo.

No es posible tratar adecuadamente de moral y derecho sin tocar la cuestión de la llamada voluntad libre, de la responsabilidad del hombre, de la relación entre necesidad y libertad. La filosofía de la realidad tiene para este problema no ya una solución, sino dos soluciones.

> En el lugar de todas las falsas teorías de la libertad hay que poner la estructura empírica de la situación en la cual la comprensión racional por un lado y las determinaciones instintivas por otro se unifican, por *así decirlo,* en una fuerza intermedia. Los hechos básicos de este tipo de dinámica deben tomarse de la observación, y deben también estimarse en cuanto a naturaleza y dimensiones, *con la aproximación que sea posible,* para la predicción cuantitativa de los acontecimientos aún no ocurridos. Con esto no sólo se eliminan radicalmente las necias ilusiones acerca de la libertad interior, que han sido roídas como alimento por milenios de la humanidad, sino que, además, se las sustituye por algo positivo, utilizable para la organización práctica de la vida.

Según esto, la libertad consiste en que la comprensión racional tira del hombre hacia la derecha, los instintos irracionales tiran de él hacia la izquierda, y en este paralelogramo de fuerzas el movimiento real tiene lugar según la diagonal. La libertad sería, pues, la media de comprensión e instinto, entendimiento y ceguera, y su grado en cada individuo podría establecerse empíricamente mediante una "ecuación personal",[12] por utilizar una expresión de los astrónomos. Pero pocas páginas después leemos:

Basamos la responsabilidad moral en la libertad, la cual, empero, no significa para nosotros más que la receptividad respecto de motivos conscientes según el criterio del entendimiento natural y adquirido. Todos esos motivos obran con inevitable legalidad natural a pesar de percibirse la posible contraposición en las acciones; pero precisamente con esa necesidad inexcusable estamos calculando cuando aplicamos la palanca moral.

Esta segunda determinación de la libertad, que tan desenfadadamente se desentiende de la primera, no es más que una trivialización extrema de la concepción hegeliana. Hegel ha sido el primero en exponer rectamente la relación entre libertad y necesidad. Para él, la libertad es la comprensión de la necesidad. "La necesidad es *ciega* sólo *en la medida en que no está sometida al concepto.*" La libertad no consiste en una soñada independencia respecto de las leyes naturales, sino en el reconocimiento de esas leyes y en la posibilidad, así dada, de hacerlas obrar según un plan para determinados fines. Esto vale tanto respecto de las leyes de la naturaleza externa cuanto respecto de aquellas que regulan el ser somático y espiritual del hombre mismo: dos clases de leyes que podemos separar a lo sumo en la representación, no en la realidad. La libertad de la voluntad no significa, pues, más que la capacidad de poder decidir con conocimiento de causa. Cuanto *más libre* es el juicio de un ser humano respecto de un determinado punto problemático, con tanta mayor *necesidad* estará determinado el contenido de ese juicio; mientras que la inseguridad debida a la ignorancia y que elige con aparente arbitrio entre posibilidades de decisión diversas y contradictorias prueba con ello su propia ilibertad, su situación de dominada por el objeto al que precisamente tendría que dominar. La libertad consiste, pues, en el dominio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior, basado en el conocimiento de las necesidades naturales; por eso es necesariamente un producto de la evolución histórica. Los primeros hombres que destacaron de la animalidad eran en todo lo esencial tan poco libres como los animales mismos; pero cada progreso en la cultura fue un paso hacia la libertad. En el umbral de la historia humana se encuentra el descubrimiento de la transformación del movimiento mecánico en calor: la producción del fuego por frotamiento; en el último estadio de la evolución ocurrida hasta hoy se encuentra el descubrimiento de la transformación del calor en movimiento mecánico: la máquina de vapor. Y a pesar de la gigantesca subversión liberadora que produce la máquina de vapor en el mundo social —acción que no está aún ni en su mitad—, es indudable que

la producción del fuego por frotamiento la supera en cuanto a eficacia liberadora del hombre respecto del mundo. Pues el fuego producido por frontamiento dio por vez primera al hombre el dominio sobre una fuerza natural, y le separó así definitivamente del reino animal. La máquina de vapor no producirá nunca en la evolución de la humanidad un salto tan descomunal, por mucho que se nos aparezca como representante de todas esas poderosas fuerzas productivas que se apoyan en ella y con cuya imprescindible ayuda se hace posible un estadio social sin diferencias de clase, sin angustias por los medios de la existencia individual, y en el que pueda hablarse por vez primera de real libertad humana, de existencia en armonía con las leyes naturales conocidas. Pero la entera historia humana es aún muy joven, y sería ridículo el pretender atribuir a nuestras actuales concepciones alguna validez absoluta, como se desprende del hecho de que toda la historia transcurrida hasta hoy puede describirse como historia del período que va desde el descubrimiento práctico de la transformación del movimiento mecánico en calor hasta el de la transformación del calor en movimiento mecánico.

En las obras del señor Dühring, la historia recibe, por supuesto, otro tratamiento. En general, como historia de los errores, de la ignorancia y la grosería, de la violencia y el sometimiento, la historia es un objeto que repugna a la filosofía de la realidad; pero en concreto se divide en dos grandes partes, a saber: 1ª, desde el estadio de la materia idéntico consigo mismo hasta la Revolución Francesa, y 2ª, desde la Revolución Francesa hasta el señor Dühring, y en ese esquema el siglo XIX

es aún esencialmente reaccionario, y aún más (!) que el XVIII desde el punto de vista espiritual, a pesar de lo cual lleva en su seno al socialismo y, con él, el germen de una transformación más gigantesca que todo lo imaginado (!) por los precursores y los héroes de la Revolución Francesa.

El desprecio de la filosofía de la realidad por la historia transcurrida hasta hoy se justifica del modo siguiente:

Los pocos milenios para los cuales contamos con una anámnesis histórica mediada por documentos originales *no tienen mucha importancia* con su pasada constitución humana, si se piensa en la sucesión de los milenios por venir... El género humano como totalidad es aún muy joven, y cuando un día la anámnesis científica tenga que contar con decenas de milenios en vez de con milenios, la infantilidad espiritual e inmadura de nuestras instituciones tendrá el valor de un supuesto obvio para la comprensión de nuestra época, considerada como historia antigua.

Sin detenernos en la efectiva "formación lingüística originaria" de la última frase, nos limitaremos a observar dos cosas: primera, que esta "antigüedad" futura va a ser de todos modos un período histórico de grandísimo interés para todas las generaciones futuras, porque constituye el fundamento de todo posterior y superior desarrollo, porque tiene como punto de partida la constitución del hombre a partir del reino animal, y como contenido la superación de dificultades tales que nunca volverán a presentarse a los futuros hombres asociados. Y segunda, que el momento escogido por el señor Dühring para dar por terminada esa antigüedad, frente a la cual los futuros períodos históricos, liberados ya de esas dificultades y esos obstáculos, prometen éxitos científicos, técnicos y sociales muy diversos, es un momento muy extrañamente elegido para dictar a esos milenios venideros preceptos en forma de verdades definitivas de última instancia, verdades inmutables y concepciones radicales, todo ello descubierto sobre la base de la niñez espiritualmente inmadura de nuestro siglo tan "atrasado" y "reaccionario". Hay que ser el Ricardo Wagner de la filosofía —aunque sin el talento de Wagner— para pasar por alto que todo desprecio que se proyecte sobre el desarrollo histórico sido afecta también a sus resultados supuestamente últimos, es decir, a la sediciente filosofía de la realidad.

Una de las piezas más características de la nueva ciencia radical es la sección sobre la individualización y la valorización de la vida. El más sentencioso de los lugares comunes brota y discurre aquí, en incontenible corriente, durante tres capítulos enteros. Tendremos que limitarnos, desgraciadamente, a unas pocas y breves muestras:

> La esencia más profunda de todo sentimiento, y, con ello, de todas las formas de vida subjetivas, se basa en la *diferencia* de situaciones... Por lo que hace a la vida *plena* (!), es empero posible mostrar sin más discusión (!) que lo que intensifica el sentimiento vital y desarrolla los estímulos decisivos es el paso de una situación vital a otra... La situación aproximadamente igual a sí misma, mantenida, *por así decirlo*, en la tenacidad de la inercia y *como* en el mismo estado de equilibrio, cualquiera que sea su constitución, tiene poca importancia para poner a prueba la existencia... La habituación, la inserción vital, *por así decirlo*, hace de ella algo completamente indiferente y átono que no difiere mucho de lo muerto. A lo sumo se añade entonces, como una especie de moción vital negativa, el sufrimiento del aburrimiento... En una vida que se acumula sobre sí misma, se apaga para los individuos y para los pueblos toda pasión y todo interés por la existencia. *Todos esos fenómenos resultan explicables por nuestra ley de la diferencia.*

La velocidad con que el señor Dühring elabora sus resultados radicalmente propios supera toda expectativa. Apenas se ha traducido al lenguaje real-filosófico el lugar común según el cual la persistente estimulación del mismo nervio o la persistencia del mismo estímulo cansan a todo nervio y a todo sistema nervioso, lo que quiere decir que en situación normal tiene que haber una interrupción y una alternancia de los estímulos nerviosos —como puede leerse desde hace años en cualquier manual de fisiología y como sabe por propia experiencia cualquier semiculto—, apenas, pues, ha sido traducida esa arcaica trivialidad a la misteriosa forma según la cual la esencia más profunda de todo sentimiento se basa en la diferencia de estados, cuando se transforma sin más en "*nuestra* ley de la diferencia". Y esta ley de la diferencia hace "perfectamente explicable" toda una serie de fenómenos que no son a su vez más que ilustraciones y ejemplos de lo conveniente que es el cambio, ejemplos que no necesitan explicación alguna ni para la más vulgar inteligencia adocenada y que tampoco cobran ni un átomo de nueva claridad por la alusión a esta supuesta ley de la diferencia.

Pero con esto no está aún agotada, ni mucho menos, la radicalidad de "*nuestra* ley de la diferencia":

> La sucesión de las edades de la vida y la aparición de las modificaciones de las situaciones vitales vinculadas a ellas suministran un ejemplo muy inmediato para hacer tangible *nuestro* principio de diferencia. El niño, el muchacho, el joven y el hombre experimentan la fuerza de sus sentimientos vitales respectivos menos por las situaciones ya fijadas en que se encuentran que por las épocas de transición de una a otra.

Y ni aun esto es todo:

> *Nuestra* ley de la diferencia puede además tener una aplicación más mediata aduciendo el hecho de que la repetición de lo ya experimentado o ejecutado no tiene ningún atractivo.

El lector puede añadir por sí mismo las sentenciosas perogrulladas a que dan pie frases de la profundidad y radicalidad de las recién citadas; el señor Dühring puede exclamar triunfalmente al final de su libro:

> La ley de la diferencia ha resultado teorética y prácticamente decisiva para la estimación y la intensificación del valor de la vida.

También para la estimación del valor intelectual de su público por el señor Dühring: el señor Dühring debe creer que su público se compone de asnos y de cursis.

Más adelante encontramos las siguientes reglas vitales sumamente prácticas:

"Los medios para mantener vivo el interés común por la vida (tarea hermosa para un club de cursis y para los que quieran ingresar en él) consisten en hacer desarrollarse o relevarse unos a otros los intereses individuales, *por así decirlo* elementales, de los que se compone el todo, y ello según lapsos de tiempo naturales. También al mismo tiempo y para la misma situación deberá utilizarse la gradación en la sustituibilidad de los estímulos satisfechos más bajos y fáciles por las excitaciones superiores y más duraderas, para evitar que se produzcan huecos totalmente desprovistos de interés. Por lo demás, todo consiste en impedir que las tensiones naturales o que se producen naturalmente en el curso de la existencia social se acumulen arbitrariamente o sean forzadas o, por el error contrario, se satisfagan ya a la menor excitación, impidiéndoles así desarrollar una necesidad capaz de goce. La observancia del ritmo natural es en esto, como en otras partes, la condición del movimiento armónico y gracioso. Tampoco se debe proponer la irresoluble tarea de prolongar los atractivos estímulos de una situación más allá del plazo que les ha sido puesto por la naturaleza o las condiciones", etc.

El hombre de bien que adopte estas solemnes sentencias vacías, hijas de una pedantería dedicada a fantasear sobre las más tibias trivialidades, para hacer de ellas la regla de la "experiencia de la vida", no podrá, desde luego, quejarse de "huecos totalmente desprovistos de interés". Necesitará todo el tiempo disponible para preparar correctamente y ordenar sus goces, de modo que no le quedará ni un momento libre para ese disfrute mismo.

Tenemos que experimentar la vida, la vida plena. Sólo dos cosas nos prohibe el señor Dühring: primera: "las suciedades del uso del tabaco", y, segunda, las bebidas y los alimentos que "tienen propiedades repulsivas o, en general, rechazables por una sensibilidad refinada".

Como el señor Dühring celebra ditirámbicamente en su *Curso de Economía* la destilación del aguardiente, éste no puede estar incluido entre esas bebidas; nos vemos, pues, obligados a inferir que su prohibición se refiere sólo al vino y la cerveza. Con sólo que prohiba además la carne, habrá conseguido llevar la filosofía de la realidad a la misma altura a que se movió con tanto éxito el difunto Gustav Struve: la altura del puro infantilismo.

Por lo demás, el señor Dühring podría ser un poco más liberal por lo que hace a las bebidas espirituosas. Un hombre que, según propia confesión, sigue sin encontrar el puente que lleve de lo es-

tático a lo dinámico, tendría sin duda buenos motivos para juzgar benignamente al pobre diablo que, por haber contemplado con demasiada insistencia el fondo del vaso, busca luego en vano a su vez el puente de lo dinámico a lo estático.

XII

DIALECTICA. CANTIDAD Y CUALIDAD

El principio primero y más importante sobre las propiedades lógicas fundamentales del ser se refiere a la *exclusión de la contradicción*. Lo contradictorio es una categoría que no puede pertenecer más que a combinaciones de pensamientos, no a una realidad. En las cosas no hay contradicciones o, dicho de otro modo, la contradicción, puesta como real, es ella misma el colmo del absurdo... El antagonismo de fuerzas que se miden una a otra en direcciones contrapuestas es incluso la forma fundamental de todas las acciones en la existencia del mundo y de su esencia. Esta pugna entre las direcciones de fuerza de los elementos y los individuos no coincide, empero, en absoluto con la idea de absurdos contradictorios... En este punto podemos estar contentos de haber disipado mediante una clara imagen del real absurdo de la contradicción real la niebla que suele surgir de supuestos misterios de la lógica, y de haber demostrado la inutilidad del incienso que se ha derrochado a veces en favor de la dialéctica de la contradicción, muñeco de madera de grosera talla que subyace al esquematismo universal antagónico.

Esto es prácticamente todo lo que se dice sobre dialéctica en el *Curso de filosofía*. En la *Historia crítica*, por el contrario, la dialéctica de la contradicción, y Hegel señaladamente con ella, reciben un tratamiento muy diverso.

Según la lógica, o más bien doctrina del logos, hegeliana, lo contradictorio no está en el pensamiento, que por su naturaleza es simplemente subjetivo y representación consciente, sino que se encuentra objetivamente en las cosas y hechos mismos y puede hallarse en ellos, por así decirlo, de carne y hueso, de tal modo que el contrasentido no es simplemente una combinación imposible del pensamiento, sino una fuerza real. La realidad de lo absurdo es el primer artículo de fe de la unidad hegeliana de lógica e ilógica... Cuanto más contradictorio, tanto más verdadero, o, con otras palabras: cuanto más absurdo, tanto más creíble; esta máxima, ni siquiera inventada por él, sino tomada de la teología de la Revelación y de la mística, es la muda expresión del llamado principio dialéctico.

El contenido mental de los dos pasos citados puede resumirse en la proposición que contradicción = contrasentido y, por tanto, no puede presentarse en el mundo real. Esta proposición puede te-

ner para gente de entendimiento normalmente sano la misma validez evidente que pueda tener la proposición de que lo recto no puede ser curvo ni lo curvo recto. Pero el cálculo diferencial, a pesar de todas las protestas del sano entendimiento, pone en ciertas circunstancias la igualdad de lo recto y lo curvo, y consigue con ello éxitos que no consigue jamás el sano entendimiento aferrado a lo absurdo de la identidad de lo recto y lo curvo. Y ante el importante papel que la llamada dialéctica de la contradicción ha desempeñado en la filosofía desde los más antiguos griegos hasta hoy, incluso un enemigo que fuera más sólido que el señor Dühring debería verse obligado a enfrentarle otros argumentos, y no una afirmación y muchos insultos.

Mientras contemplamos las cosas como en reposo y sin vida, cada una para sí, junto a las otras y tras las otras, no tropezamos, ciertamente, con ninguna contradicción en ellas. Encontramos ciertas propiedades en parte comunes, en parte diversas y hasta contradictorias, pero en este caso repartidas entre cosas distintas, y sin contener por tanto ninguna contradicción. En la medida en que se extiende este campo de consideración, nos basta, consiguientemente, con el común modo metafísico de pensar. Pero todo cambia completamente en cuanto consideramos las cosas en su movimiento, su transformación, su vida, y en sus recíprocas interacciones. Entonces tropezamos inmediatamente con contradicciones. El mismo movimiento es una contradicción; ya el simple movimiento mecánico local no puede realizarse sino porque un cuerpo, en uno y el mismo momento del tiempo, se encuentra en un lugar y en otro, está y no está en un mismo lugar. Y la continua posición y simultánea solución de esta contradicción es precisamente el movimiento.

Aquí tenemos, pues, una contradicción "que se encuentra objetivamente en las cosas y los hechos mismos, y puede hallarse en ellos, por así decirlo, en carne y hueso". ¿Qué dice a esto el señor Dühring? Afirma que no hay hasta ahora "en la mecánica racional ningún puente entre lo estrictamente estático y lo dinámico".

El lector puede apreciar finalmente qué es lo que hay tras esa frase favorita del señor Dühring; esto, simplemente: que el entendimiento que piensa metafísicamente no puede en absoluto pasar del pensamiento del reposo al del movimiento, porque le cierra el camino la citada contradicción. Como contradicción, el movimiento es para él completamente inconcebible. Y al afirmar la inconceptuabilidad del movimiento, reconoce sin quererlo la existencia

de esa contradicción, concede, pues, que hay una contradicción objetivamente presente en las cosas y en los hechos mismos, la cual es además un poder real.

Si ya el simple movimiento mecánico local contiene en sí una contradicción, aún más puede ello afirmarse de las formas superiores del movimiento de la materia, y muy especialmente de la vida orgánica y su evolución. Hemos visto antes que la vida consiste precisamente ante todo en que un ser es en cada momento el mismo y otro diverso. La vida, por tanto, es también una contradicción presente en las cosas y los hechos mismos, una contradicción que se pone y resuelve constantemente; y en cuanto cesa la contradicción, cesa también la vida y se produce la muerte. También vimos que tampoco en el terreno del pensamiento podemos evitar las contradicciones, y que, por ejemplo, la contradicción entre la capacidad de conocimiento humana, internamente ilimitada, y su existencia real en hombres externamente limitados y de conocimiento limitado, se resuelve en la sucesión, infinita prácticamente al menos para nosotros, de las generaciones, en el progreso indefinido.

Hemos indicado ya que la matemática superior tiene como uno de sus fundamentos la contradicción de que lo recto y lo curvo tienen que ser en determinadas circunstancias lo mismo. También construye la contradicción de que líneas que se cortan ante nuestros ojos tienen que valer, cinco o seis centímetros más allá, como paralelas, esto es, como líneas que no pueden cortarse al prolongarlas en el infinito. Y sin embargo, con estas y otras contradicciones aún más violentas, la matemática superior produce resultados no sólo correctos, sino, además, inalcanzables por la matemática elemental.

Pero incluso en esta última hormiguean las contradicciones. Es, por ejemplo, una contradicción que una raíz de A deba ser una potencia de A, y, sin embargo, $A^{1/2} = \sqrt{A}$. Es una contradicción que una magnitud negativa tenga que ser el cuadrado de algo, pues toda magnitud negativa, multiplicada por sí misma, da un cuadrado positivo. La raíz cuadrada de menos uno es, por tanto, no sólo una contradicción, sino un verdadero contrasentido. Y, sin embargo, $\sqrt{-1}$ es un resultado en muchos casos necesario de correctas operaciones matemáticas; aún más: ¿qué sería de la matemática, elemental o superior, si se le prohibiera operar con $\sqrt{-1}$?

La matemática penetra en el terreno dialéctico con el trata-

miento de las magnitudes variables, y es característico que haya sido un filósofo dialéctico, Descartes, el que ha introducido en ella este progreso. El pensamiento dialéctico es al pensamiento metafísico lo que la matemática de las magnitudes variables a la matemática de las magnitudes invariables. Lo cual no impide que la gran mayoría de los matemáticos no reconozca la dialéctica más que en el terreno matemático, ni que muchos de ellos sigan operando con los métodos conseguidos por la vía dialéctica al viejo modo limitado y metafísico.

Sólo nos sería posible considerar más de cerca el antagonismo de fuerzas del señor Dühring y su esquematismo universal antagónico si nos hubiera dicho sobre este tema algo más que esa mera *fraseología.* Luego de producirlo el señor Dühring, este antagonismo no se nos presenta ni una vez en acción en el esquematismo universal ni en la filosofía de la naturaleza, lo cual constituye la mejor confesión de que el señor Dühring no es capaz de conseguir absolutamente nada positivo con esa "forma básica de todas las acciones en la existencia del mundo y su esencia". Una vez rebajada la hegeliana "doctrina de la esencia" a las trivialidades de unas fuerzas que se mueven en sentidos contrapuestos, pero no en contradicciones, lo mejor es desde luego evitar toda aplicación de ese lugar común.

El Capital de Marx ofrece al señor Dühring el segundo punto de apoyo para dar salida a su cólera antidialéctica:

> Falta de lógica natural y comprensible, que es lo que caracteriza las intrincaciones y los arabescos ideales de la confusión dialéctica...; ya en la parte publicada hay que aplicar el principio de que desde cierto punto de vista y en general (!), según un conocido prejuicio filosófico, hay que buscar cada cosa en todo y todo en cada cosa, y según esa falsa y confusa idea todo es al final uno y lo mismo.

Esta penetración en el conocido prejuicio filosófico capacita al señor Dühring para predecir con seguridad lo que será el "final" del filosofar económico de Marx, es decir, el contenido de los volúmenes siguientes de *El Capital,* y ello siete líneas justas después de haber declarado que

> no puede propiamente preverse qué va a seguir, dicho humanamente y en buen alemán, en dos [últimos] volúmenes.

Pero ésta no es la primera vez que escritos del señor Dühring se nos ofrecen como "cosas" en las que "la contradicción está ob-

jetivamente presente y puede hallarse, por así decirlo, en carne y hueso". Lo cual no le impide continuar victoriosamente:

> Pero es previsible que la sana lógica triunfará de su caricatura. La afectada distinción y la misteriosa confusión dialéctica no atraerán a nadie que aún tenga un poco de sano entendimiento a... entregarse a las deformidades del pensamiento y del estilo. Con la extinción de los últimos restos de las locuras dialécticas, este instrumento de engaño... perderá su engañoso influjo, y nadie se creerá obligado a torturarse para llegar tras ellas a una profunda sabiduría, cuando el núcleo depurado de toda la confusión muestra en el mejor de los casos los rasgos de teorías corrientes, cuando no de lugares comunes... Es completamente imposible reproducir las confusiones de Marx según los criterios de la doctrina del logos sin prostituir la lógica sana. El método de Marx consiste en "producir milagros dialécticos para sus fieles", y así sucesivamente.

No nos interesa en este momento la corrección o falsedad de los resultados económicos de la investigación marxiana, sino sólo el método dialéctico aplicado por Marx. Pero una cosa es segura: la mayoría de los lectores de *El Capital* van a saber finalmente ahora por el señor Dühring lo que realmente leyeron. Y en esa mayoría va incluido el señor Dühring, que en el año 1867 (*Ergänzungsblätter*, III, cuaderno 3) aún era capaz de dar una versión del contenido del libro relativamente racional para un pensador de su calibre, sin necesidad de traducir primero el desarrollo de Marx al lenguaje dühringiano, cosa que ahora nos declara inevitable. Cuando en aquella otra ocasión tuvo la desfachatez de identificar la dialéctica de Marx con la de Hegel, no había perdido, sin embargo, aún completamente la capacidad de distinguir entre el método y los resultados con él alcanzados, ni de comprender que los últimos no quedan particularmente refutados con sólo condenar en general el primero.

La comunicación más sorprendente que nos hace el señor Dühring es, en todo caso, que para el punto de vista de Marx "todo es al final uno y lo mismo", o sea, por ejemplo, que para Marx capitalistas y asalariados, modos de producción feudal, capitalista y socialista "son todo uno", y, al final, incluso Marx y el señor Dühring son "uno y lo mismo". Para explicar la posibilidad de una tal necedad no queda más supuesto que la hipótesis de que la mera palabra "dialéctica" pone al señor Dühring en un estado de irresponsabilidad en el que, en razón de cierta "falsa y confusa idea", todo lo que dice y hace es finalmente "uno y lo mismo".

Hay aquí una buena muestra de lo que el señor Dühring llama

"*mi* dibujo histórico de gran estilo", o también "el procedimiento sumario que hace sus cuentas con el género y el tipo y ni siquiera se molesta en honrar con refutaciones por micrológicos detalles a lo que Hume llamó el populacho de los eruditos; este procedimiento de alto y noble estilo es el único compatible con los intereses de la verdad plena y con los deberes para con el público ajeno a las ataduras del gremio profesional".

El dibujo histórico de gran estilo y el sumario pase de cuentas con el género y el tipo es, en efecto, muy cómodo para el señor Dühring, pues con ello puede descuidar por micrológicos todos los hechos concretos, identificarlos con cero, limitarse a frases generales en vez de proceder a demostrar, y contentarse con afirmar y condenar simplemente. El método tiene además la ventaja de no ofrecer al contrincante ningún efectivo punto de apoyo, de modo que casi no le queda más posibilidad de respuesta que afirmar también en gran estilo y sumariamente, producirse en frases generales y condenar a su vez al señor Dühring, es decir, pagar con la misma moneda, lo cual no es del gusto de todo el mundo. Por eso tenemos que agradecer al señor Dühring el que de vez en cuando abandone excepcionalmente el estilo alto y noble para darnos por lo menos dos ejemplos de la recusable doctrina marxiana del logos:

¡Qué cómica resulta, por ejemplo, la apelación a la confusa y nebulosa idea hegeliana de que la cantidad se transforma en cualidad y que, por tanto, un anticipo, al alcanzar un determinado límite, se convierte en capital por este mero aumento cuantitativo!

La cosa se presenta efectivamente muy rara en esa exposición "depurada" por el señor Dühring. En la página 313 (de la segunda edición de *El Capital*) Marx infiere de su precedente investigación sobre el capital constante y variable y sobre la plusvalía la consecuencia de que "no toda suma cualquiera de dinero o valor es transformable en capital, sino que para esa transformación hay que presuponer la existencia de un determinado mínimo de dinero o valor de cambio en las manos del propietario particular de dinero o mercancías". Marx pone entonces como ejemplo que en alguna rama del trabajo el trabajador trabaje ocho horas al día para sí mismo, es decir, para la producción del valor de su salario, y las cuatro horas siguientes para el capitalista, para la producción de plusvalía que va, por de pronto, al bolsillo de éste. En este caso, alguien tiene que disponer de una suma de valor que le permita suministrar a dos obreros materia prima, medios de trabajo y salario, para obtener diariamente la plusvalía necesaria para vivir como uno

de sus trabajadores. Y como la producción capitalista no tiene como objeto la mera manutención, sino el aumento de la riqueza, nuestro hombre con sus dos obreros no sería aún un capitalista. Sólo para vivir dos veces mejor que un trabajador corriente y para retransformar en capital la mitad de la plusvalía producida tendría ya que poder ocupar a ocho trabajadores, o sea poseer el cuádruplo de la suma de valor antes supuesta. Y sólo después de esto, y en el curso de otras indicaciones más, destinadas a aclarar y fundar el hecho de que no toda pequeña suma de valor puede transformarse en capital, sino que para cada período del desarrollo y para cada rama industrial existen límites mínimos determinados, observa Marx: "Aquí, como en la ciencia de la naturaleza, *se comprueba* la corrección de la ley descubierta por Hegel en su *Lógica*, según la cual cambios meramente cuantitativos se mutan en un determinado punto en diferencias cualitativas."

Admiremos ahora el alto y noble estilo gracias al cual el señor Dühring atribuye a Marx lo contrario de lo que en realidad ha dicho. Marx dice: el hecho de que una suma de valor no pueda convertirse en capital sino cuando ha alcanzado una dimensión mínima, distinta según las circunstancias, pero determinada en cada caso particular, es una *prueba de la corrección* de la ley hegeliana. El señor Dühring hace decir a Marx: *Como*, según la ley hegeliana, la cantidad se muta en cualidad, *por eso* ocurre que "un anticipo, cuando alcanza un determinado límite, se convierte... en capital". Precisamente lo contrario.

La costumbre de citar falsamente en "interés de la verdad plena" y los "deberes para con el público ajeno a las ataduras del gremio profesional" se nos ha presentado ya en el proceso del señor Dühring contra Darwin. Esa costumbre va manifestándose cada vez más como necesidad interna de la filosofía de la realidad, y es desde luego un procedimiento muy "sumario". Por no fijarnos ya en que el señor Dühring atribuye además a Marx el hablar de un "anticipo" cualquiera, mientras que en realidad se trata sólo del preciso anticipo que puede hacerse en materias primas, medios de trabajo y salario, y sin fijarnos tampoco en que con ello el señor Dühring consigue hacer decir a Marx puros sinsentidos. Y luego tiene la cara dura de encontrar *cómico* el sinsentido fabricado por él mismo. Del mismo modo que se fabricó un Darwin de la fantasía para demostrar y probar su fuerza con él así tenemos aquí un Marx fantástico que es, efectivamente, un "dibujo histórico de gran estilo".

Hemos visto ya antes, a propósito del esquematismo universal, que con esta línea nodal hegeliana de relaciones dimensionales en la que, en un determinado punto de alteraciones cuantitativas, se produce repentinamente un cambio cualitativo, el señor Dühring ha tenido la pequeña desgracia de que en un momento de debilidad la ha reconocido y aplicado él mismo. Dimos allí uno de los ejemplos más conocidos, el de la transformación de los estados de agregación del agua, que a presión normal y hacia los 0°C pasa del fluido al sólido, y hacia los 100°C pasa del líquido al gaseoso, es decir, que en esos dos puntos de flexión la alteración meramente cuantitativa de la temperatura produce un estado cualitativamente alterado del agua.

Habríamos podido aducir en apoyo de esa ley cientos más de hechos tomados de la naturaleza y de la sociedad humana. Así por ejemplo, toda la cuarta sección de *El Capital* de Marx —producción de la plusvalía relativa en el terreno de la cooperación, división del trabajo y manufactura, maquinaria y gran industria— trata de innumerables casos en los cuales la alteración cuantitativa modifica la cualidad de las cosas de que se trata, con lo que, por usar la expresión tan odiosa para el señor Dühring, la cantidad se muta en cualidad, y a la inversa. Así, por ejemplo, el hecho de que la cooperación de muchos, la fusión de muchas fuerzas en una fuerza total, engendra, para decirlo con las palabras de Marx, una "nueva potencia de fuerza" esencialmente diversa de la suma de sus fuerzas individuales.

A mayor abundamiento, en el mismo lugar convertido en su contrario por el señor Dühring en interés de la verdad plena, Marx había hecho la siguiente observación: "En esa ley se basa la teoría molecular utilizada en la química moderna y desarrollada científicamente por vez primera por Laurent y Gerhardt." Pero ¿qué importaba esto al señor Dühring? El sabía muy bien que

> los elementos formativos eminentemente modernos del modo científico-natural de pensar faltan precisamente en los puntos en que, como ocurre con el señor Marx y su rival Lassalle, las semiciencias y un poco de filosofería constituyeron el pobre instrumental de una afectada erudición,

mientras que en el señor Dühring subyacen a toda afirmación —y del modo que hemos visto— "las afirmaciones capitales del saber exacto en la mecánica, la física y la química", etc. Pero para que también los terceros puedan decidir, vamos a considerar algo más detalladamente el ejemplo aducido en la nota de Marx.

Se trata en ella de las series homólogas de enlaces carbónicos, muchos de los cuales se conocen ya y cada uno de los cuales tiene su propia fórmula algebraica de composición. Si, como es corriente en química, representamos un átomo de carbono por C, un átomo de hidrógeno por H, un átomo de oxígeno por O, y el número de átomos de carbono contenidos en cada combinación por *n*, podemos expresar del modo siguiente las fórmulas moleculares de algunas de esas series:

C_nH_{2n+2}:	serie de la parafina normal
$C_nH_{2n+2}O$:	serie de los alcoholes primarios
$C_nH_{2n}O_2$:	serie de los ácidos grasos monobásicos.

Si tomamos como ejemplo la última de estas series y ponemos sucesivamente $n = 1$, $n = 2$, $n = 3$, etc., conseguimos los siguientes resultados (ignorando los isómeros):

		Punto de ebullición	Punto de fusión
CH_2O_2:	ácido fórmico	100°	1°
$C_2H_4O_2$:	ácido acético	118°	17°
$C_3H_6O_2$:	ácido propiónico ...	140°	
$C_4H_8O_2$:	ácido butírico	162°	
$C_5H_{10}O_2$:	ácido valeriánico ..	175°	

y así sucesivamente hasta $C_{30}H_{60}O_2$, el ácido melísico, que no se funde hasta los 80° y no tiene punto de ebullición, porque no se puede pasar al estado de vapor sin descomponerlo.

Aquí tenemos, pues, toda una serie de cuerpos cualitativamente distintos, formados por simple añadido cuantitativo de elementos, y siempre en la misma proporción. El hecho se presenta del modo más claro cuando todos los elementos de la combinación alteran su cantidad en la misma proporción, como ocurre en las parafinas normales C_nH_{2n+2}: la inferior es el metano, CH_4, un gas; la más alta conocida, el hexadecano, $C_{16}H_{34}$, es un cuerpo sólido que forma cristales incoloros, se funde a 21° y tiene el punto de ebullición a 278°. En las dos series, cada nuevo miembro se produce por el añadido de CH_2, un átomo de carbono y dos de hidrógeno, a la fórmula molecular del miembro anterior, y esta alteración cuantitativa de la fórmula molecular produce cada vez un cuerpo cualitativamente distinto.

Pero esas series no son más que un ejemplo especialmente

gráfico; casi en todas partes en la química, ya en los diversos óxidos del nitrógeno y en los distintos oxácidos del fósforo o del azufre, puede verse cómo la "cantidad se muta en cualidad" y hallarse, por así decirlo, en carne y hueso en las cosas y procesos esta supuesta idea confusa y nebulosa de Hegel, con lo cual nadie se siente confuso y nebuloso, salvo el señor Dühring. Y puesto que Marx ha sido el primero en llamar la atención sobre ello y el señor Dühring ha leído esa alusión sin entenderla siquiera (pues de otro modo no habría dejado pasar sin más la increíble blasfemia), ello basta para aclarar, incluso sin apelar a la gloriosa filosofía dühringiana de la realidad, a quién faltan "los elementos formativos eminentemente modernos del modo científico natural de pensar", si a Marx o al señor Dühring, y a quién falta el conocimiento de las "afirmaciones capitales... de la química".

Para terminar, vamos a apelar a otro testimonio más de la mutación de cantidad en calidad, a saber, Napoleón. Este describe el combate de la caballería francesa, de jinetes malos, pero disciplinados, contra los mamelucos, indiscutiblemente la mejor caballería de la época en el combate individual, pero también indisciplinada:

> Dos mamelucos eran sin discusión superiores a tres franceses; 100 mamelucos equivalían a 100 franceses; 300 franceses eran en general superiores a 300 mamelucos, y 1.000 franceses aplastaban siempre a 1.500 mamelucos.

Igual que en Marx una determinada magnitud mínima variable de la suma de valor de cambio era necesaria para posibilitar su trasformación en capital, así también es, según Napoleón, necesaria una determinada dimensión mínima de la sección de caballería para permitir a la fuerza de la disciplina, que reside en el orden cerrado y la aplicación según un plan, manifestarse y llegar hasta la superioridad incluso sobre masas mayores de caballería irregular, mejor montadas y de mejores jinetes y guerreros, y por lo menos del mismo valor personal. Pero ¿qué prueba esto contra el señor Dühring? ¿No sucumbió Napoleón miserablemente en lucha con Europa? ¿No sufrió derrota tras derrota? ¿Y por qué? Precisamente por haber introducido en la táctica de la caballería la confusa y nebulosa idea de Hegel.

XIII

DIALECTICA. NEGACION DE LA NEGACION.

Este esbozo histórico [de la génesis de la llamada acumulación originaria de capital en Inglaterra] es lo mejor, relativamente, en el libro de Marx, y aún sería mejor si no se hubiera apoyado en la muleta hegeliana, además de hacerlo en la erudición. La hegeliana negación de la negación tiene en efecto que prestar aquí, a falta de medios mejores y más claros, los servicios de comadrona por los cuales surge el futuro del seno del pasado. La supresión de la propiedad individual que se ha producido del modo indicado desde el siglo XVI es la primera negación. Le seguirá una segunda, que se caracteriza como negación de la negación y, consiguientemente, como restablecimiento de la "propiedad individual", pero en una forma superior fundada en la posesión común del suelo y de los medios de trabajo. Cuando el señor Marx llama a esta nueva "propiedad individual" también "propiedad social", se manifiesta precisamente la unidad superior hegeliana, en la cual tiene que estar superada la contradicción, a saber, superada y a la vez preservada, según este juego de palabras... La expropiación de los expropiadores es, según esto, el resultado, por así decirlo automático, de la realidad histórica en sus relaciones materiales externas... Pero difícilmente se dejará convencer un hombre razonable de la necesidad de la comunidad de suelo y capital en base a esa confianza puesta en palabrerías hegelianas como la negación de la negación... La nebulosa ambigüedad de las ideas marxianas no asombrará, por lo demás, al que sepa qué puede conseguirse, o más bien destrozarse, con la dialéctica hegeliana como fundamento científico. Para el que no conozca estas artes hay que observar explícitamente que la primera negación es en Hegel el concepto del catecismo que llamamos pecado original, y la segunda la de una superior unidad que lleva a la Redención. La lógica de los hechos no puede fundarse en esa arbitraria analogía tomada de la religión... El señor Marx se queda tan contento en el nebuloso mundo de su propiedad a la vez individual y social, y confía a sus adeptos la tarea de resolver por sí mismos el profundo enigma dialéctico.

Hasta aquí el señor Dühring.

Así, pues, Marx no puede probar la necesidad de la revolución social, la necesidad de una sociedad fundada en la propiedad colectiva de la tierra y de los medios de producción creados por el trabajo, sino apelando a la hegeliana negación de la negación, y al fundar su teoría socialista en ese capricho de analogía tomado de la reli-

gión, llega al resultado de que en la sociedad futura dominará, como suprema unidad hegeliana de la contradicción superada, una propiedad a la vez individual y social.

Dejemos por el momento tranquila a la negación de la negación y veamos de cerca a esa "propiedad a la vez individual y social". El señor Dühring la considera un "mundo nebuloso", y esta vez tiene, asombrosamente, razón de verdad. Pero, desgraciadamente, no es Marx el que se encuentra en ese mundo nebuloso, sino también esta vez el propio señor Dühring. Del mismo modo que ya antes, gracias a su habilidad con el "delirante" método de Hegel, pudo establecer sin esfuerzo lo que tienen que contener los tomos aún incompletos de *El Capital*, así también consigue aquí rectificar sin gran esfuerzo a Marx por Hegel atribuyéndole la unidad superior de una propiedad de la que Marx no ha dicho ni una palabra.

En Marx se lee más bien: "Es negación de la negación. Esta restablece la propiedad individual, pero sobre la base de los logros de la era capitalista, de la cooperación de trabajadores libres y de su propiedad colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el trabajo mismo. La transformación de la propiedad privada de los individuos, basada en el propio trabajo y dispersa, en propiedad privada capitalista, es, naturalmente, un proceso incomparablemente más lento, duro y difícil que la transformación de la propiedad privada capitalista, basada ya fácticamente en el proceso social de producción, en una producción social." Esto es todo. El estadio producido por la expropiación de los expropiadores se caracteriza, pues, como restablecimiento de la propiedad individual, pero *sobre la base* de la propiedad colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el trabajo mismo. Para todo el que entienda alemán, eso significa que la propiedad colectiva comprende la tierra y los demás medios de producción, y la propiedad individual los productos, es decir, los objetos de consumo. Y para que la cosa resulte comprensible incluso para niños de seis años, presenta Marx en la página 56 una "asociación de hombres libres que trabajan con medios de producción colectivos y gastan conscientemente como fuerza social de trabajo sus muchas fuerzas de trabajo individuales", es decir, una asociación organizada de modo socialista, y dice: "El producto total de la asociación es un producto social. Una parte de ese producto vuelve a servir como medio de producción. Sigue *siendo social*. Pero otra es consumida como medios de vida por los miembros de la aso-

ciación. *Por eso tiene que distribuirse entre ellos.*" Lo cual es bastante claro, incluso para la hegelizada cabeza del señor Dühring.

La propiedad simultáneamente individual y social, ese confuso híbrido, ese absurdo que necesariamente tiene que producirse con la dialéctica hegeliana, ese mundo nebuloso, ese profundo enigma dialéctico cuya solución confía Marx a sus adeptos, vuelve a ser una libre creación imaginaria del señor Dühring. Como supuesto hegeliano, Marx está obligado a suministrar como resultado de la negación de la negación una verdadera unidad superior, y como no lo hace al gusto del señor Dühring, éste tiene que adoptar de nuevo el estilo alto y noble para atribuir a Marx, en interés de la verdad plena, cosas fabricadas del modo más personal por el propio señor Dühring. Un hombre tan totalmente incapaz de citar correctamente, ni siquiera por excepción, puede perfectamente sumirse en ética indignación ante la "erudición chinesca" de otras personas que citan correctamente sin excepción; pero con eso no conseguirá sino "disimular malamente la falta de comprensión del edificio de ideas del escritor aducido en cada caso". El señor Dühring tiene razón. ¡Viva el trazado histórico de gran estilo!

Hemos partido hasta ahora del supuesto de que el falso citar del señor Dühring procediera, pese a su tenacidad, al menos con buena fe, y se basara o bien en una propia total incapacidad de comprender, o bien en la costumbre de citar de memoria, que puede ser característica de la historiografía de gran estilo, pero, por lo común, se considera grave desaliño. Parece, sin embargo, que hemos llegado al punto en el cual también para el señor Dühring la cantidad muta en calidad. Pues si consideramos: primero, que el paso de Marx es en sí perfectamente claro y se completa además por otro paso del mismo libro que resulta ya imposible comprender mal; segundo, que ni en la crítica de *El Capital* en los *Ergänzungsblätter*, que hemos citado antes, ni en la primera edición de la *Historia crítica* el señor Dühring había descubierto ese monstruo de la "propiedad a la vez individual y social", sino que no lo ha encontrado hasta la segunda edición, es decir, a la *tercera* lectura, y que en esta segunda edición, reelaborada en sentido socialista, el señor Dühring necesitaba hacer decir a Marx todos los absurdos posibles sobre la organización futura de la sociedad, para poder presentar tanto más triunfalmente —como en efecto hace— la "comuna económica que he esbozado económica y jurídicamente en mi *Curso*": si consideramos todo eso, se nos impondrá la conclusión de que el señor Dühring nos está obligando casi a suponer

que en este punto está "ampliando benéficamente" —benéficamente para sí mismo— las ideas de Marx con toda intención.

¿Qué papel desempeña en Marx la negación de la negación? En las páginas 791 y siguientes reúne Marx los resultados finales de las investigaciones económicas e históricas sobre la llamada acumulación originaria del capital realizadas en las cincuenta páginas anteriores. Antes de la era capitalista existió, por lo menos en Inglaterra, una pequeña industria sobre la base de la propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción. La llamada acumulación originaria del capital consistió aquí en la expropiación de estos productores inmediatos, es decir, en la disolución de la propiedad privada basada en el propio trabajo. Esto fue posible porque dicha pequeña unidad industrial no es compatible más que con estrechos y naturales límites de la producción y de la sociedad, con lo que alcanzado cierto grado de desarrollo produce los medios materiales de su propia aniquilación. Esta aniquilación, la transformación de los medios de producción individuales y dispersos o divididos en medios de producción socialmente concentrados, constituye la prehistoria del capital. En cuanto los trabajadores se convierten en proletarios, y las condiciones de su trabajo en capital, en cuanto se encuentra ya sobre bases propias el modo de producción capitalista, cobran una forma nueva la ulterior socialización del trabajo y la ulterior conversión de la tierra y los demás medios de producción, y, por tanto, la ulterior expropiación de propietarios privados. "Lo que se puede expropiar ahora no es el trabajador en economía personal, sino el capitalista que explota a muchos trabajadores. Esta expropiación se realiza por el juego de las leyes inmanentes de la misma producción capitalista, por la concentración de capitales. Cada capitalista derriba a muchos otros. Simultáneamente con esa concentración o expropiación de muchos capitalistas por pocos, se desarrollan la forma cooperativa del proceso de trabajo a un nivel cada vez más alto, la aplicación técnica consciente de la ciencia, la explotación común y planeada de la tierra, la transformación de los medios de trabajo en medios de trabajo sólo utilizables colectivamente y la economización de todos los medios de producción por su uso como medios de producción comunes de un trabajo combinado, social. Con la constante disminución del número de los magnates del capital que usurpan y monopolizan todos los beneficios de ese proceso de transformación, crece la masa de la miseria, la opresión, la sumisión, la degradación y la explotación, pero también la cólera de la clase obrera, en constante creci-

miento, y entrenada, unida y organizada por el propio mecanismo del proceso de producción capitalista. El capital[13] se convierte en rémora del modo de producción que ha florecido con él y bajo él. La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en el cual resultan incompatibles con su revestimiento capitalista. Este salta entonces. Suena la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados."

Y ahora pregunto al lector: ¿dónde están las intrincaciones dialécticas hirsutas, los arabescos ideales, las ideas ambiguas y falsas según las cuales todo es uno y lo mismo? ¿Dónde el milagro dialéctico para los fieles, dónde la misteriosa confusión y las intrincaciones según el modelo de la doctrina hegeliana del logos, sin la cual Marx, según el señor Dühring, no consigue construir su desarrollo? Marx muestra simplemente con método histórico y resume brevemente en esos párrafos que, al modo como en otro tiempo la pequeña industria produjo necesariamente por su propio desarrollo las condiciones de su aniquilación, es decir, la expropiación de los pequeños propietarios, así ahora el modo de producción capitalista produce igualmente las condiciones materiales bajo las cuales tienen que perecer. El proceso es histórico, y si al mismo tiempo es dialéctico, ello no es culpa de Marx, por mucho que le disguste al señor Dühring.

Llegado este punto, cuando ha terminado su argumentación histórico-económica, sigue diciendo Marx: "El modo capitalista de producción y apropiación, y, por tanto, la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual basada en el propio trabajo. La negación de la producción capitalista es producida por la misma producción capitalista, con la necesidad de un proceso natural. Es negación de la negación", etcétera (como hemos citado antes).

Así, pues, al caracterizar el proceso como negación de la negación, Marx no piensa en absoluto en que con eso pueda probarse que el proceso es históricamente necesario. Antes al contrario: luego de haber probado históricamente que el proceso se ha realizado efectivamente en parte y que en parte tiene que producirse, lo caracteriza por añadido como proceso que se realiza según una determinada ley dialéctica. Esto es todo. Y el señor Dühring comete, por tanto, otra vez una falsedad de atribución cuando afirma que la negación de la negación tiene que prestar aquí servicios de comadrona por los cuales surge el futuro del seno del pasado, o

que Marx pide que por fe en la negación de la negación nos convenzamos de la necesidad de la comunidad del suelo y del capital (lo cual es una contradicción dühringiana de carne y hueso).

Ya es una falta total de comprensión de la naturaleza de la dialéctica el que el señor Dühring la tome por un instrumento de mera prueba, al modo como puede concebirse, por ejemplo, limitadamente, la lógica formal o la matemática elemental. Incluso la lógica formal es ante todo método para el hallazgo de nuevos resultados, para progresar de lo conocido a lo desconocido, y eso mismo es la dialéctica, aunque en sentido más eminente, pues rompe el estrecho horizonte de la lógica formal y contiene el germen de una concepción del mundo más amplia. La misma situación se encuentra en la matemática. La matemática elemental, la matemática de las magnitudes constantes, se mueve en el marco de la lógica formal, por lo menos a grandes rasgos; en cambio, la matemática de las magnitudes variables, cuya parte principal es el cálculo infinitesimal, no es esencialmente más que la aplicación de la dialéctica a cuestiones matemáticas. La mera prueba pasa aquí claramente a segundo lugar tras la múltiple aplicación del método a nuevos campos de investigación. Pero casi todas las demostraciones de la matemática superior, a partir del primer cálculo diferencial, son, estrictamente hablando, falsas desde el punto de vista de la matemática elemental. Y ello no puede ser de otro modo al pretender, como aquí ocurre, demostrar por medio de la lógica formal los resultados conseguidos a nivel dialéctico. El querer probar algo a un craso metafísico como el señor Dühring por medio de la mera dialéctica sería trabajo tan perdido como el que tuvieron Leibniz y sus discípulos para demostrar a los matemáticos de la época las proposiciones del cálculo infinitesimal. El diferencial les producía las mismas convulsiones internas que produce al señor Dühring la negación de la negación, en la cual, como veremos, desempeña cierto papel. Aquellos caballeros cedieron al final, los que no se habían muerto, con mucha reticencia, y no porque estuvieran convencidos, sino porque los resultados eran siempre correctos. El señor Dühring anda, según él nos cuenta, por los cuarenta años, y si alcanza la elevada edad que le deseamos, puede experimentar él también lo mismo.

Pero ¿qué es esa terrible negación de la negación que tanto amarga la vida al señor Dühring, hasta el punto de desempeñar para él el mismo papel que en el cristianismo el pecado contra el Espíritu Santo? Es un procedimiento sencillísimo, que se ejecuta en

todas partes y cotidianamente y que puede entender un niño siempre que se lo limpie de la misteriosa confusión con que lo revistió la vieja filosofía idealista, y revestirlo con la cual sigue siendo el interés de perplejos metafísicos del tipo del señor Dühring. Pensemos en un grano de cebada. Billones de tales granos se muelen, se hierven y fermentan, y luego se consumen. Pero si un tal grano de cebada encuentra las condiciones que le son normales, si cae en un suelo favorable, se produce en él, bajo la influencia del calor y de la humedad, una transformación característica: germina; el grano perece como tal, es negado, y en su lugar aparece la planta nacida de él, la negación del grano. Pero ¿cuál es el curso normal de la vida de esa planta? La planta crece, florece, se fecunda y produce finalmente otros granos de cebada, y en cuanto que éstos han madurado muere el tallo, es negado a su vez. Como resultado de esta negación de la negación tenemos de nuevo el inicial grano de cebada, pero no simplemente reproducido, sino multiplicado por diez, veinte o treinta. Las especies cereales se modifican muy lentamente, y la cebada de hoy sigue siendo aproximadamente igual que la de hace cien años. Tomemos, en cambio, una plástica planta ornamental, por ejemplo, una dalia o una orquídea; si tratamos según el arte de la jardinería la semilla y la planta que nace de ella, conseguimos como resultado de esta negación de la negación no ya sólo más semillas, sino semillas cualitativamente mejoradas que producen flores más hermosas, y cada repetición de este proceso, cada nueva negación de la negación, aumenta dicho perfeccionamiento. Este proceso se realiza de un modo análogo al visto en el grano de cebada en la mayoría de los insectos, por ejemplo, las mariposas. Las mariposas nacen del huevo por negación del huevo, realizan sus transformaciones hasta llegar a la madurez sexual, se aparean y vuelven a ser negadas, al morir, en cuanto se ha consumado el proceso de apareamiento y la hembra ha puesto sus numerosos huevos. No interesa aquí todavía el hecho de que en otras plantas y animales el proceso no se consume con esa simplicidad, sino que producen varias veces, y no una sola, semillas, huevos o retoños antes de morir; lo único que pretendemos aquí es mostrar que la negación de la negación *tiene realmente lugar* en los dos reinos del mundo vivo. Por otra parte, toda la geología es una serie de negaciones negadas, una serie de sucesivas destrucciones de viejas formaciones rocosas y depósito de otras nuevas. La corteza terrestre originaria, producida por el enfriamiento de las masas fluidas bajo la acción de los agentes oceánicos, meteorológicos y atmos-

férico-químicos, es por de pronto desmenuzada, y esas masas desmenuzadas se depositan en el fondo del mar. Elevaciones locales del fondo marino por encima del espejo de las aguas exponen de nuevo partes de esa primera estratificación a la acción de la lluvia, el cambiante calor de las estaciones, el oxígeno y el ácido carbónico de la atmósfera; a las mismas acciones están sometidas las masas fundidas, y luego enfriadas, que proceden del interior de la tierra y rompen los estratos precedentes. Durante millones de siglos van formandose así constantemente capas nuevas, son sucesivamente destruidas en su mayor parte y sirven repetidamente como material de formación de nuevos estratos. Pero el resultado es muy positivo: la producción de un suelo mixto de los más diversos elementos químicos y en un estado de desmenuzamiento mecánico que posibilita la vegetación masiva y diversificada.

Lo mismo ocurre en matemáticas. Tomemos una magnitud algebraica cualquiera, a. Negándola tenemos $-a$ (menos a). Negando esta negación, multiplicando $-a$ por $-a$, tenemos $+a^2$, es decir, la magnitud positiva inicial, pero a un nivel más alto, a saber, la segunda potencia. En este punto no tiene relevancia el hecho de que podamos conseguir la misma a^2 multiplicando la a positiva consigo misma. Pues la negación negada está tan firmemente asentada en a^2 que en todo caso ésta tiene dos raíces cuadradas, a saber, a y $-a$. Y esta imposibilidad de desprenderse de la negación negada, de la raíz negativa contenida en el cuadrado, cobra una significación muy tangible ya en las ecuaciones de segundo grado. Aún más contundentemente destaca la negación de la negación en el análisis superior, en aquellas "sumaciones de magnitudes infinitamente pequeñas" que el propio señor Dühring califica de operaciones supremas de la matemática, y que en el lenguaje corriente se llaman cálculo diferencial e integral. ¿Cómo se practica este tipo de cálculo? Tengo, por ejemplo, en un determinado problema, dos magnitudes variables, x e y, una de las cuales no puede variar sin que varíe también la otra en una proporción determinada por la situación concreta. Diferencio entonces x e y, es decir, tomo x e y tan infinitamente pequeñas que desaparezcan prácticamente ante cualquier magnitud real, por pequeña que ésta sea, de modo que no quede de x e y más que su relación recíproca, pero sin su fundamento por así decirlo material: lo que queda es una relación cuantitativa sin cantidad. dy/dx, la razón entre los dos diferenciales de x e y, es, pues, $= 0/0$, pero $0/0$ puesto como expresión de x/y. Indicaré sólo de paso que esta relación entre dos magnitudes

desaparecidas, el momento petrificado de su desaparición, es una contradicción; contradicción que nos molestará tan poco como ha molestado en la matemática en general desde hace casi doscientos años. ¿Qué otra cosa he hecho sino negar *x* e *y*, pero no de tal modo que no me tenga que ocupar más de ellas, como niega la metafísica, sino del modo adecuado a la situación? En vez de *x* e *y* tengo, pues, ahora su negación, *dx* y *dy*, en las fórmulas o ecuaciones estudiadas. Sigo entonces calculando con esas fórmulas, trato a *dx* y *dy* como magnitudes reales, aunque sometidas a ciertas leyes excepcionales, y en un determinado momento *niego la negación*, es decir, integro las fórmulas diferenciales, recupero en vez de *dx* y *dy* las magnitudes reales *x* e *y* y me encuentro así no como al principio, sino con la solución de un problema ante el cual la geometría y el álgebra comunes se habrían roto tal vez los cuernos.

Lo mismo ocurre en la historia. Todos los pueblos de cultura comienzan con la propiedad común de la tierra. En todos los pueblos que rebasan un determinado nivel originario, esa propiedad común se convierte en el curso de la evolución de la agricultura en una traba de la producción. Se supera entonces, se niega, se transforma en propiedad privada, tras pasar por estadios intermedios más o menos largos. Pero a un nivel de desarrollo superior, producido por la misma propiedad privada de la tierra, la propiedad privada se convierte a su vez en una traba de la producción, como está ocurriendo hoy tanto con la pequeña propiedad del suelo como con la grande. Destaca entonces con necesidad la exigencia de negarla a su vez, de volver a transformar la tierra en propiedad colectiva. Pero esta exigencia no significa el restablecimiento de la propiedad colectiva originaria, sino la producción de una forma superior y más desarrollada de posesión colectiva, la cual, lejos de convertirse en una traba de la producción, le permitirá más bien finalmente desencadenarse y aprovechar plenamente los modernos descubrimientos químicos y los modernos inventos mecánicos.

O también: la filosofía antigua fue materialismo originario, espontáneo. Como tal, era incapaz de ponerse en claro acerca de la relación del pensamiento con la materia. Pero la necesidad de aclarar este punto condujo a la doctrina de un alma separable del cuerpo, luego a la afirmación de la inmortalidad del alma, y finalmente al monoteísmo. Así fue el viejo materialismo negado por el idealismo. Pero en el ulterior desarrollo de la filosofía resultó también insostenible el idealismo, y fue negado por el moderno materialismo. Este, negación de la negación, no es la mera restaura-

ción del viejo, sino que inserta en los permanentes fundamentos del primero todo el contenido mental de una evolución bimilenaria de la filosofía y de la ciencia natural, así como de esa misma historia de dos mil años. Ni siquiera es ya este nuevo materialismo una filosofía, sino una simple concepción del mundo que tiene que confirmarse y actuarse no en una selecta ciencia de la ciencia, sino en las ciencias reales. La filosofía es, pues, aquí "superada",[14] es decir, "tanto superada cuanto conservada"; superada en cuanto a su forma, conservada en cuanto a su contenido real. Hay, pues, un contenido real, que se encuentra al examinar bien la cosa, donde el señor Dühring no ve más que "juego de palabras".

Por último: incluso la doctrina russoniana de la igualdad, de la que la dühringiana no es más que un eco pálido y falseado, ha necesitado para explicitarse los servicios de comadrona de la hegeliana negación de la negación —y ello, encima, casi veinte años antes del nacimiento de Hegel. Y lejos de avergonzarse de ello, en su primera exposición exhibe casi fastuosamente el sello de su origen dialéctico. En el estado de naturaleza y salvajismo, los hombres eran iguales, y como Rousseau considera ya al lenguaje como falseamiento del estado de naturaleza, es del todo coherente al aplicar la igualdad de los animales de una especie también a ésta en todo su alcance; se trataría en este caso de los hipotéticos hombres-animales clasificados recientemente por Haeckel como *alali*, es decir, sin lenguaje. Pero esos hombres-animales iguales tenían una cualidad que les adelantaba a todos los demás animales: la perfectibilidad, la capacidad de seguir evolucionando, y ésta fue la causa de la desigualdad. Rousseau ve, pues, un progreso en el origen de la desigualdad. Pero este progreso era antagonístico en sí mismo, era al mismo tiempo un retroceso.

Todos los posteriores progresos [más allá del estado originario] fueron otros tantos pasos, aparentemente, hacia el *perfeccionamiento del hombre individual*, pero, en realidad, hacia la *decadencia de la especie*... El trabajo de los metales y la agricultura fueron las dos artes cuya invención provocó esta gran revolución [la transformación del bosque primitivo en tierra cultivada, pero también la introducción de la miseria y la servidumbre a través de la propiedad]. El oro y la plata según el poeta, el hierro y el trigo según el filósofo, han civilizado a los *hombres* y arruinado al *género* humano.[15]

Cada nuevo progreso de la civilización es al mismo tiempo un nuevo progreso de la desigualdad. Todas las instituciones que se da la sociedad nacida con la civilización mutan en lo contrario de su finalidad originaria.

Es cosa indiscutible y ley fundamental de todo el derecho político que los pueblos se han dado príncipes para proteger su libertad, no para aniquilarla.

Y a pesar de ello los príncipes se convierten por necesidad en opresores de los pueblos, y agudizan esa opresión hasta un punto en el cual la desigualdad, exacerbada hasta el último extremo, muta también en su contrario, en causa de igualdad: ante el déspota son todos iguales, a saber, iguales a cero.

"Aquí está el grado extremo de la desigualdad, *el punto final que cierra el círculo y toca ya al punto del que hemos partido*; aquí se hacen iguales todas las personas privadas, precisamente porque no son nada, y los súbditos no tienen ya más ley que la voluntad del señor". Pero el déspota no es señor sino en cuanto tiene el poder, y, por tanto, "no puede quejarse contra el poder cuando se le expulsa... El poder le sostuvo, el poder le derriba, y todo discurre según su recto curso natural".

Y así vuelve a mutar la desigualdad en igualdad, pero no en la vieja igualdad espontánea de los protohombres sin lenguaje, sino en la igualdad superior del contrato social. Los opresores son oprimidos. Es la negación de la negación.

Tenemos, pues, aquí, ya en Rousseau, una marcha del pensamiento que se parece a la de Marx en *El Capital* como una gota de agua a otra, y, además y en detalle, toda una serie de las mismos giros dialécticos de que se sirve Marx: procesos que son por su naturaleza antagonísticos, que contienen en sí una contradicción, mutación de un extremo en su contrario y, finalmente, como núcleo de todo, la negación de la negación. Si, pues, Rousseau no podía aún hablar la jerga hegeliana en 1754, está de todos modos muy infectado por el mal hegeliano, la dialéctica de la contradicción, la doctrina del Logos, la teología, etc., dieciséis años antes del nacimiento de Hegel. Y cuando el señor Dühring procede a infectar la teoría russoniana de la igualdad con su victorioso par de hombres, está operando ya en el plano inclinado por el que resbalará sin remisión hasta caer en brazos de la negación de la negación. El estado en el cual florece la igualdad de esos dos hombres, representado también claramente como estado ideal, aparece en la página 271 de la *Filosofía* caracterizado como "estado originario". Pero este estado originario queda superado inevitablemente en la página 279 por el "sistema predatorio": primera negación. Mas ahora hemos llegado, gracias a la filosofía de la realidad, al momento de suprimir el estado predatorio e introducir en su lugar la comuna

económica inventada por el señor Dühring y basada en la igualdad: negación de la negación, igualdad a un nivel superior. Es un espectáculo delicioso, que amplía benéficamente el campo visual, éste de ver al señor Dühring cometer personalísimamente el crimen capital de la negación de la negación.

¿Qué es, pues, la negación de la negación? Es una ley muy general, y por ello mismo de efectos muy amplios e importante, del desarrollo de la naturaleza, la historia y el pensamiento; una ley que, como hemos visto, se manifiesta en el mundo animal y vegetal, en la geología, en la matemática, en la historia, en la filosofía, y a la que el mismo señor Dühring tiene que someterse sin saberlo a pesar de todos sus tirones y resistencias. Es evidente que cuando lo describo como negación de la negación no digo absolutamente nada sobre el *particular* proceso de desarrollo que atraviesa, por ejemplo, el grano de cebada desde la germinación hasta la muerte de la planta con frutos. Pues como el cálculo integral es también negación de la negación, si pretendiera haber dicho con eso algo sobre lo concreto no afirmaría sino el absurdo de que el proceso vital de una espiga de cebada es cálculo integral, o acaso socialismo. Y esto es precisamente lo que los metafísicos imputan siempre a la dialéctica. Cuando digo de todos esos procesos que son negación de la negación los estoy reuniendo a todos bajo esa ley del movimiento, y dejo precisamente por ello fuera de consideración la particularidad de cada proceso especial. La dialéctica no es, empero, más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento.

Más puede aún objetarse: la negación aquí realizada no es una verdadera negación; también niego un grano de cebada cuando lo muelo, un insecto cuando lo aplasto, la magnitud positiva *a* cuando la borro, etc. O bien niego la frase "la rosa es una rosa"; y ¿qué sale en limpio si luego vuelvo a negar esta negación y digo: "la rosa es sin embargo una rosa?" Estas objeciones son realmente los argumentos capitales de los metafísicos contra la dialéctica, y plenamente dignos de esa limitación del pensamiento. En la dialéctica, negar no significa simplemente decir no, o declarar inexistente una cosa, o destruirla de cualquier modo. Ya Spinoza dice: *omnis determinatio est negatio*, toda determinación o delimitación es negación. Además, la naturaleza de la negación dialéctica está determinada por la naturaleza general, primero, y especial, después, del proceso. No sólo tengo que negar, sino que tengo que superar luego la negación. Tengo, pues, que establecer la primera negación

de tal modo que la segunda siga siendo o se haga posible. ¿Cómo? Según la naturaleza especial de cada caso particular. Si muelo un grano de cebada o aplasto un insecto, he realizado ciertamente el primer acto, pero he hecho imposible el segundo. Toda especie de cosas tiene su modo propio de ser negada de tal modo que se produzca de esa negación su desarrollo, y así también ocurre con cada tipo de representaciones y conceptos. En el cálculo infinitesimal se niega de modo diverso de como se hace en la consecución de potencias positivas de raíces negativas. También esto hay que aprenderlo, como cualquier otra cosa. Con el mero conocimiento de que la espiga de cebada y el cálculo infinitesimal caen bajo la negación de la negación, no puedo ni plantar cebada ni deferenciar e integrar con éxito, del mismo modo que tampoco con las meras leyes de la determinación de las notas por las dimensiones de las cuerdas puedo sin más tocar el violín. Pero es claro que en una negación de negación que consista en la pueril ocupación de poner y borrar alternativamente *a* o afirmar alternativamente de una rosa que es una rosa y no lo es, no puede obtenerse más que una prueba de la necedad del que aplique tan tediosos procedimientos. Pese a lo cual los metafísicos pretenden demostrarnos que si realmente queremos ejecutar la negación de la negación, ése es el modo correcto de hacerlo.

Es, pues, de nuevo el señor Dühring el que nos sugiere una mistificación al afirmar que la negación es un capricho analógico inventado por Hegel, tomado de la religión y basado en la historia del pecado original. Los hombres han pensado dialécticamente mucho antes de saber lo que era dialéctica, del mismo modo que hablaban ya en prosa mucho antes de que existiera la expresión "prosa". La ley de la negación de la negación, que se cumple en la naturaleza y en la historia inconscientemente, e inconscientemente también en nuestras cabezas hasta que se la descubre, fue formulada de un modo claro por vez primera por Hegel. Y si el señor Dühring quiere proceder él mismo con ella, pero en secreto, y lo único que no puede soportar es el nombre, debe encontrar un nombre mejor. Mas si lo que quiere es expulsar la cosa misma del ámbito del pensamiento, tendrá que proceder primero a expulsarla benévolamente de la naturaleza y de la historia, y también a inventarse una matemática en la cual $-a \times -a$ no sea $+ a^2$ y en la que esté prohibido bajo pena severa diferenciar e integrar.

XIV

CONCLUSION

Hemos terminado con la filosofía; lo que en el *Curso* queda en materia de fantasías futuristas nos ocupará con ocasión de la subversión dühringiana del socialismo. ¿Qué nos ha prometido el señor Dühring? Todo. ¿Y qué ha cumplido? Nada absolutamente. "Los elementos de una filosofía real y consecuentemente orientada a la realidad de la naturaleza y de la vida", la "concepción rigurosamente científica del mundo", los "pensamientos creadores de sistema" y todas las demás hazañas del señor Dühring, pregonadas por el señor Dühring con sonoras frases, han resultado ser, las cogiéramos por donde las cogiéramos, *pura patraña*. El esquematismo universal que "sin perdonar nada en cuanto a profundidad de pensamiento ha fijado con seguridad las estructuras básicas del ser" resultó ser un eco infinitamente corrompido de la *Lógica* hegeliana, y compartir con ésta la superstición de que dichas "estructuras básicas" o categorías lógicas tienen en algún lugar una misteriosa existencia propia, antes que el mundo y fuera del mundo al que hay que "aplicarlas". La filosofía de la naturaleza nos ofreció una cosmogonía cuyo punto de partida es un "estado de la materia idéntico consigo mismo", un estado sólo imaginable en base a la más insalvable confusión sobre la conexión de naturaleza y movimiento, y sólo, también, en base al supuesto de un Dios personal extramundano, el único ser que puede llevar de ese estado al movimiento. En el tratamiento de la naturaleza orgánica, la filosofía de la realidad, luego de haber condenado la lucha por la existencia y la selección natural darvinianas como "una pieza de brutalidad dirigida contra la humanidad", tuvo que volver a darles entrada por la puerta falsa, como factores activos en la naturaleza, aunque de segundo orden. Esta filosofía tuvo además ocasión de documentar en el terreno de la biología una ignorancia que, desde que las conferencias de divulgación científica florecen por todas partes, habría que buscar con una linterna incluso entre las jovencitas de la buena sociedad. En el terreno de la moral y del derecho, esa

filosofía no ha tenido con la trivialización de Rousseau más fortuna que con la anterior corrupción de Hegel, y por lo que hace a la ciencia jurídica ha mostrado también, pese a toda la enfática afirmación de lo contrario, un desconocimiento que no es fácil encontrar ni en los más vulgares juristas de la vieja escuela prusiana. La filosofía "que no deja en pie ningún horizonte meramente aparente" se contenta jurídicamente con un horizonte real que coincide con el ámbito de vigencia del derecho territorial prusiano. Seguimos esperando los "cielos y las tierras de la naturaleza interna y externa" que esa filosofía prometía desplegar ante nosotros con su movimiento de poderosa subversión, igual que seguimos esperando las "verdades definitivas de última instancia" y lo "absolutamente fundamental". El filósofo cuyo modo de pensar "excluye toda veleidad de presentación subjetivista-limitada del mundo" resulta estar no sólo subjetivamente limitado por sus conocimientos, probadamente muy deficientes, por su mentalidad metafísicamente limitada y por su grotesca vanidad, sino incluso por pueriles manías personales. El filósofo no consigue producir su filosofía de la realidad sin imponer a toda la humanidad, judíos incluidos, su repugnancia por el tabaco, los gatos y los judíos, como si esa repugnancia fuera una ley de validez universal. Su "punto de vista realmente crítico" contra otros autores consiste en atribuirles tenazmente cosas que ellos no han dicho, pues son fabricación personalísima del señor Dühring. Sus difusas jeremíadas sobre temas honradamente pequeñoburgueses como el valor de la vida y el mejor modo de gozar de ella son de una tal afectada trivialidad que explican muy bien su cólera contra el *Fausto* de Goethe. Es sin duda imperdonable en Goethe el haber hecho un héroe del inmoral Fausto, y no del serio filósofo de la realidad Wagner.[16] En resolución, la filosofía de la realidad, tomada en su conjunto, resulta ser, para hablar con Hegel, "la más pálida lucecilla de la ilustracioncilla alemana",[17] lucecilla cuya tenuidad y transparente trivialidad no se adensan ni enturbian sino por los humos de las sentenciosas palabras que la atraviesan. Y al terminar el libro del filósofo sabemos tanto como al principio, y nos vemos obligados a confesar que el "nuevo modo de pensar" y los "resultados y las concepciones radicalmente propios" y los "pensamientos creadores de sistema" nos han ofrecido sin duda diversos y nuevos absurdos, pero ni siquiera una línea de la que pudiéramos aprender algo. Y este hombre que alaba sus artes y mercancías a fuerza de tambores y trompetas más ruidosos que los del más ordinario pregonero del mercado, este hombre bajo

cuyas grandes palabras no se esconde nada, absolutamente nada, ese hombre se permite encima llamar charlatanes a gentes como Fichte, Schelling y Hegel, el más pequeño de los cuales es aún un gigante en comparación con él. Charlatán, efectivamente. Pero ¿quién?

Sección segunda

ECONOMIA POLITICA

I

OBJETO Y METODO

La economía política es, en su más amplio sentido, la ciencia de las leyes que rigen la producción y el intercambio de los medios materiales de vida en la sociedad humana. Producción e intercambio son dos funciones distintas. La producción puede tener lugar sin intercambio, pero el intercambio —precisamente porque no es sino intercambio de productos— no puede existir sin producción. Cada una de estas dos funciones sociales se encuentra bajo influencias externas en gran parte específicas de ella, y tiene por eso también en gran parte leyes propias específicas. Pero, por otro lado, ambas se condicionan recíprocamente en cada momento y obran de tal modo la una sobre la otra que podría llamárselas abscisa y ordenada de la curva económica.

Las condiciones en las cuales producen e intercambian productos los hombres son diversas de un país a otro, y en cada país lo son de una generación a otra. La economía política no puede, por tanto, ser la misma para todos los países y para todas las épocas históricas. Desde el arco y la flecha, el cuchillo de piedra y el excepcional intercambio y tráfico de bienes del salvaje hasta la máquina de vapor de mil caballos, el telar mecánico, los ferrocarriles y el Banco de Inglaterra, hay una distancia gigantesca. Los habitantes de la Tierra del Fuego no han llegado a la producción masiva ni al comercio mundial, del mismo modo que tampoco conocen la "pelota" con las letras de cambio ni los *cracks* bolsísticos. El que quisiera reducir la economía de la Tierra del Fuego a las mismas leyes que rigen la de la Inglaterra actual no conseguiría, evidentemente, obtener con ello sino los lugares comunes más triviales. La economía política es, por tanto, esencialmente una ciencia *histórica*. Esa ciencia trata una materia histórica, lo que quiere decir una materia en constante cambio; estudia por de pronto las leyes especiales de cada particular nivel de desarrollo de la producción y el intercambio, y no podrá establecer las pocas leyes muy generales que valen para la producción y el intercambio como tales sino al final de esa investigación. No hará falta decir que las leyes válidas

para determinados modos de producción y formas de intercambio tienen también validez para todos los períodos históricos a los que sean comunes dichos modos de producción y dichas formas de intercambio. Así, por ejemplo, con la aparición del dinero metálico empiezan a actuar una serie de leyes que son válidas para todos los países y para todos los lapsos históricos en los que el intercambio está mediado por el dinero metálico.

El modo de la distribución de los productos queda dado con el modo de producción y de intercambio de una determinada sociedad histórica y con las previas condiciones históricas de esa sociedad. En la comunidad tribal o campesina con propiedad común de la tierra, que es el estadio en el cual, o con cuyos restos muy perceptibles, han entrado en la historia todos los pueblos de cultura, resulta obviamente natural una distribución bastante homogénea de los productos; cuando aparece una desigualdad ya considerable en la distribución entre los miembros, esa desigualdad constituye al mismo tiempo un signo de la incipiente disolución de dichas comunidades. La agricultura en grande o en pequeño permite muy diversas formas de distribución, según las condiciones históricas previas a partir de las cuales se ha desarrollado. Pero es claro que la agricultura en grande condiciona siempre en general una distribución muy distinta de la condicionada por la otra; que la agricultura en explotación grande presupone o produce una contraposición de clases —señores esclavistas y esclavos, señores de la tierra y campesinos obligados a prestaciones serviles, capitalistas y trabajadores asalariados—, mientras que en la pequeña agricultura la explotación no condiciona en modo alguno una diferencia de clases entre los individuos activos en la producción agrícola, sino que, por el contrario, la mera existencia de dicha división anuncia la incipiente decadencia de la economía parcelaria. La introducción y la difusión del dinero metálico en un país en el que hasta el momento haya imperado o predominado la economía natural van siempre acompañadas por una subversión más o menos rápida de la anterior distribución, y ello en el sentido de agudizarse constantemente la desigualdad de la distribución entre los individuos, o sea la contraposición entre rico y pobre. La explotación artesanal, local y gremial de la Edad Media hacía imposible la existencia de grandes capitalistas y de asalariados de por vida, así como la gran industria moderna, el actual desarrollo del crédito y el de las dos formas de intercambio correspondientes, junto con la libre concurrencia, producen necesariamente dichos fenómenos.

Pero con la diferencia en la distribución aparecen las *diferencias de clase*. La sociedad se divide en clases privilegiadas y perjudicadas, explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, y el Estado —que al principio no había sido sino el ulterior desarrollo de los grupos naturales de comunidades étnicamente homogéneas, con objeto de servir a intereses comunes (por ejemplo, en Oriente, la organización del riego) y de protegerse frente al exterior— asume a partir de ese momento, con la misma intensidad, la tarea de mantener coercitivamente las condiciones vitales y de dominio de la clase dominante respecto de la dominada.

Pero la distribución no es un resultado meramente pasivo de la producción y el intercambio; también actúa a su vez, inversamente, sobre una y otro. Todo nuevo modo de producción y toda nueva forma de intercambio se ven al principio obstaculizados no sólo por las viejas formas y sus correspondientes instituciones políticas, sino también por el viejo modo de distribución. Tienen, pues, que empezar por conquistarse con una larga lucha la distribución que les es adecuada. Pero cuanto más móvil es un modo dado de producción y distribución, cuanto más capaz de perfeccionamiento y evolución, tanto más rápidamente alcanza la distribución misma un nivel en el cual desborda las formas que la engendraron y entra en pugna con el tipo de producción e intercambio existentes. Las viejas comunidades naturales de que ya hemos hablado pueden subsistir durante milenios, como aún ocurre hoy día entre los indios y los eslavos, antes de que el tráfico con el mundo exterior produzca en su interior las diferencias de riqueza a consecuencia de las cuales empieza su disolución. En cambio, la moderna producción capitalista, que apenas tiene trescientos años y que no se ha convertido en dominante sino desde la introducción de la gran industria, es decir, desde hace cien años, ha producido en ese breve tiempo contraposiciones de distribución —concentración de los capitales en pocas manos, por un lado, y concentración de las masas desposeídas en las grandes ciudades, por otro— por cuya existencia perece necesariamente.

La conexión entre la distribución de cada caso con las condiciones materiales de existencia de la sociedad correspondiente se encuentra tan arraigada en la naturaleza de la cosa que se refleja normalmente en el instinto popular. Mientras un modo de producción se encuentra en la rama ascendente de su evolución, son entusiastas de él incluso aquellos que salen peor librados por el correspondiente modo de distribución. Así ocurrió con los trabaja-

dores ingleses cuando la implantación de la gran industria. Incluso cuando el modo de producción se mantiene simplemente como el socialmente normal, reina en general satisfacción o contentamiento con la distribución, y si se producen protestas, ellas proceden del seno de la clase dominante misma (Saint-Simon, Fourier, Owen), y no encuentran eco alguno en la masa explotada. Sólo cuando el modo de producción en cuestión ha recorrido ya un buen trozo de su rama descendente, cuando se está medio sobreviviendo a sí mismo, cuando han desaparecido en gran parte las condiciones de su existencia y su sucesor está ya llamando a la puerta, sólo entonces aparece como injusta la distribución cada vez más desigual, sólo entonces se apela a la llamada justicia eterna contra los hechos caducados. Esta apelación a la moral y al derecho no nos ayuda a avanzar científicamente ni una pulgada; la ciencia económica no puede ver un argumento, sino sólo un síntoma, en la indignación ética, por justificada que ésta sea. Su tarea consiste más bien en exponer los males sociales que ahora destacan como consecuencias necesarias del modo de producción existente, pero también, al mismo tiempo, como anuncios de su inminente disolución; y en descubrir, en el seno de la forma de movimiento económica que está en disolución, los elementos de la futura, nueva organización de la producción y del intercambio, la cual elimina dichos males. La cólera, que hace al poeta,[18] es muy oportuna en la descripción de aquellos males, y también en el ataque contra los armonizadores al servicio de la clase dominante, que niegan esos males o los disfrazan; pero la cólera no *prueba* nada para ningún caso concreto, como puede apreciarse por el hecho de que en *toda* época de la historia sida puede encontrarse alimento suficiente para ella.

La economía política, como ciencia de las condiciones y formas bajo las cuales las diversas sociedades humanas han producido y practicado el intercambio, y bajo las cuales han distribuido, según aquéllas, sus productos, es una ciencia que está aún por constituirse con esta extensión. Lo que por el momento poseemos en materia de ciencia económica se limita casi exclusivamente a la génesis y el desarrollo del modo de producción capitalista: empieza con la crítica de los restos de formas feudales de producción e intercambio, muestra la necesidad de su sustitución por formas capitalistas, desarrolla luego las leyes del modo de producción capitalista y de sus correspondientes formas de intercambio considerando su aspecto positivo, esto es, el aspecto por el cual promueven los fines generales de la sociedad, y termina con la crítica socialista

del modo de producción capitalista, es decir, con la exposición de sus leyes según su aspecto negativo, probando que este modo de producción tiende por su propio desarrollo hacia un punto en el cual se hace imposible a sí mismo. Esta crítica muestra que las formas capitalistas de producción e intercambio se convierten progresivamente en una traba insoportable para la producción misma; que el modo de distribución necesariamente determinado por aquellas formas ha producido una situación de clase cada día más insoportable, la contraposición, cotidianamente agudizada, entre unos capitalistas, cada vez menos, pero cada vez más ricos, y los trabajadores asalariados, cada vez más numerosos y, a grandes rasgos, cada vez en peor situación; y, finalmente, que las masivas fuerzas de producción originadas en el marco del modo de producción capitalista, y ya indominables por éste, esperan que tome posesión de ellas una sociedad organizada para conseguir una cooperación planeada, con objeto de asegurar a todos los miembros de la sociedad los medios de la existencia y del libre desarrollo de sus capacidades, y ello en medida siempre creciente.

Para llevar plenamente a cabo esta crítica de la economía burguesa no bastaba con el conocimiento de la forma capitalista de la producción, el intercambio y la distribución. Había que estudiar también, al menos en sus rasgos capitales, y considerar comparativamente las formas que la han precedido o que aún subsisten a su lado en países poco desarrollados. Dicho en términos generales, sólo Marx ha emprendido hasta ahora una tal investigación comparativa, y a sus investigaciones debemos, casi exclusivamente, todo lo sabido hasta ahora sobre la economía teorética preburguesa.

Aunque nacida hacia fines del siglo XVII en unas cuantas cabezas geniales, la economía política en sentido estricto, en su formulación positiva por los fisiócratas y Adam Smith, es esencialmente una criatura del siglo XVIII, y se suma a los logros de los grandes ilustrados contemporáneos franceses, con todas las excelencias y todos los defectos de aquella época. Lo que antes dijimos de los ilustrados puede aplicarse también a los economistas de la época. La nueva ciencia no era para ellos expresión de la situación y las necesidades de su época, sino expresión de la Razón eterna; las leyes, por ella descubiertas, de la producción y del intercambio no eran leyes de una forma históricamente determinada de aquellas actividades, sino eternas leyes naturales; se desprendían de la naturaleza del hombre. Pero, examinado con buena luz, ese hombre resulta ser el ciudadano medio en su transición hacia el tipo del

burgués, y su naturaleza consistía en fabricar y comerciar en las condiciones históricamente determinadas de la época.

Ahora que ya conocemos por lo largo, por su filosofía, a nuestro "fundamentador crítico" el señor Dühring, así como su método, podremos predecir sin dificultades cómo va a concebir la economía política. En el terreno filosófico, cuando no disparataba simplemente (como le ocurría en la filosofía de la naturaleza), su modo de concebir las cosas era una deformación de la del siglo XVIII. No se trataba de leyes evolutivas históricas, sino de leyes naturales, de verdades eternas. Cuestiones sociales como la moral y el derecho se decidían no según las condiciones históricamente dadas en cada caso, sino por los célebres dos hombres, uno de los cuales oprimía al otro o no le oprimía, circunstancia esta última que, desgraciadamente, no se presentaba nunca. Difícilmente nos equivocaremos, pues, si inferimos que el señor Dühring va a reconducir también la economía a verdades definitivas de última instancia, leyes naturales eternas, axiomas tautológicos de la más yerma vaciedad, introduciendo al mismo tiempo de contrabando, por la puerta trasera, todo el contenido positivo de la economía, en la medida en que lo conozca; y que no desarrollará la distribución, como hecho social, partiendo de la producción y del intercambio, sino que la confiará a su glorioso par de hombres para su resolución definitiva. Y como se trata de trucos que ya conocemos desde hace tiempo, nos será posible expresarnos aquí más concisamente.

Efectivamente, nos declara el señor Dühring ya en la página 2[19] que

su economía apela a lo "*establecido*" en su "filosofía" y "se apoya en algunos puntos esenciales en *verdades ya rematadas* en un campo de investigación más alto y que le están supraordinadas".

Siempre la misma impertinencia del autoelogio. Siempre el triunfo del señor Dühring a propósito de lo que el señor Dühring ha establecido y rematado. Rematado, efectivamente, como hemos visto por lo largo; pero como se remata a burro muerto.[20]

A continuación nos ofrece "las *leyes naturales* más generales de toda economía".

Lo habíamos adivinado.

Pero estas leyes naturales no permiten una recta comprensión de la historia pasada más que si se las "estudia en la ulterior determinación que han

experimentado sus resultados por las formas políticas de sometimiento y agrupación. Instituciones como la esclavitud y la servidumbre del trabajo asalariado, a las que se agemela la propiedad violenta, deben contemplarse como formas constitucionales socioeconómicas de naturaleza auténticamente política, y constituyen en el mundo hasta hoy el marco en cuyo seno exclusivamente pueden manifestarse los efectos de las leyes económicas naturales".

Esta es la sinfonía que, como wagneriano motivo, nos anuncia que los dos célebres hombres han emprendido la marcha. Pero es también algo más, a saber, el tema básico de todo el libro del señor Dühring. A propósito del derecho, el señor Dühring no supo ofrecernos más que una mala traducción de la teoría igualitaria de Rousseau al socialismo, como pueden oírse, pero en mucho mejor, en cualquier tasca obrera de París desde hace años. Aquí nos da otra traducción socialista, y no mejor, de las quejas de los economistas por el falseamiento de las eternas leyes económicas naturales y de sus efectos, a consecuencia de la intromisión del Estado, del poder. En este punto el señor Dühring se encuentra merecidamente solo entre los socialistas. Todo trabajador socialista, independientemente de su nacionalidad, sabe muy bien que el poder se limita a proteger la explotación, pero no la crea; que el fundamento de su explotación es la relación entre el capital y el trabajo asalariado, y que esta relación ha nacido por vía puramente económica, y no violenta.

También se nos informa de que

en todas las cuestiones económicas "pueden distinguirse dos procesos, el de la producción y el de la distribución". Además, nos dice, el conocido y superficial J. B. Say ha añadido un tercer proceso, el del uso o consumo, pero no ha sabido decir nada interesante sobre ello, como tampoco han sido capaces de hacerlo sus sucesores. En cambio, el intercambio, o circulación, no es más que una subsección de la producción, a la cual pertenece todo lo que tiene que ocurrir para que los productos lleguen a los consumidores últimos y propios.

Al mezclar los dos procesos de la producción y la circulación, esencialmente diversos aunque se condicionen recíprocamente, y afirmar tranquilamente que si no se practica esa confusión se producirá inevitablemente "confusión", el señor Dühring prueba simplemente que no conoce o no entiende el colosal desarrollo que ha experimentado precisamente la circulación en los últimos cincuenta años; cosa, por lo demás, que sigue confirmando su libro. Pero esto no es todo. Luego de haber confundido simplemente

producción e intercambio en una cosa considerada producción en general, coloca *junto* a la producción la distribución, como un segundo proceso plenamente externo que no tiene nada que ver con el primero. Hemos visto, en cambio, que la distribución es siempre, en sus rasgos decisivos, resultado necesario de las condiciones de producción e intercambio de cada determinada sociedad, así como de las previas condiciones históricas de la misma, y ello de tal modo que conociendo unas y otras podemos inferir el modo de distribución dominante en esa sociedad. Pero también vemos que si no quiere ser infiel a los principios "establecidos" en su concepción de la moral, el derecho y la historia, el señor Dühring tiene que negar esos hechos económicos elementales, sobre todo cuando se trata de introducir de contrabando en la economía a sus dos hombres imprescindibles. Ahora bien: este gran acontecimiento puede tener lugar una vez liberada felizmente la distribución de toda relación con la producción y el intercambio.

Recordemos ante todo cómo se desarrollaba la cosa en la moral y el derecho. Allí empezaba el señor Dühring con un solo hombre; decía:

> Un ser humano, en la medida en que se le piensa como único, o, lo que equivale a lo mismo, como fuera de toda relación con otros, no puede tener *deberes*. No hay para él ningún *deber*, sino sólo un querer.

Pero ¿quién es ese ser humano sin deberes, pensado como único, sino aquel fatal "Adán originario" en el Paraíso, donde está sin pecado precisamente porque no puede cometer ninguno? Mas también a este Adán de la filosofía de la realidad le espera un pecado original. Junto a este Adán aparece de repente, no una Eva de ondulantes mechones, pero sí un segundo Adán. Inmediatamente asume Adán deberes, y los viola. En vez de abrazar a su hermano como equiparado con él, le somete a su dominio, le subyuga, y toda la historia humana hasta el día de hoy padece las consecuencias de ese primer pecado, del pecado original del sometimiento, razón por la cual toda esa historia no vale para el señor Dühring ni una perra chica.

Y si el señor Dühring —sea dicho de paso— creyó despreciar suficientemente la "negación de la negación" al presentarla como un eco de la vieja historia del pecado original y de la Redención, ¿qué vamos a decir de esta *su* recentísima edición de dicha historia? (pues también vamos a "acercarnos" —por usar un término de la lengua de los "reptiles"[21]— con el tiempo a la Redención). Dire-

mos en todo caso que preferimos la vieja leyenda semítica, en la cual aún valía la pena para el hombrecito y la mujercita abandonar el estado de inocencia, y que el señor Dühring tendrá para siempre la gloria sin competencia posible de haber construido el pecado original con dos varones.

Oigamos, pues, la traducción del pecado original a la economía:

Sólo la imagen de un Robinson que se encuentra aislado con sus energías frente a la naturaleza y que no tiene nada que compartir con nadie puede dar un esquema mental adecuado para la idea de la producción... Análoga utilidad tiene para la presentación intuitiva de lo esencial de la idea de distribución el esquema mental de dos personas cuyas fuerzas económicas se combinan y que evidentemente tienen que enfrentarse la una a la otra de algún modo por lo que hace a sus partes. No hace falta realmente más que este simple dualismo para exponer con todo rigor algunas de las relaciones de distribución más importantes y estudiar embrionariamente sus leyes en su necesidad lógica... La colaboración sobre un pie de igualdad es aquí tan imaginable como la combinación de las energías mediante el pleno sometimiento de una parte, la cual se ve entonces oprimida como esclavo o mero instrumento del servicio económico, y no es alimentada sino precisamente como instrumento... Entre el estado de igualdad y el estado de nulidad por una parte y omnipotencia y única intervención activa por otra se encuentra una serie de grados ilustrados con polícroma multiplicidad por los fenómenos de la historia universal. El presupuesto esencial es aquí una mirada universal a las diversas instituciones *jurídicas* y *antijurídicas* de la historia...

Tras de lo cual toda la distribución se transforma al final en un "derecho económico de la distribución".

Ahora finalmente vuelve a pisar tierra firme el señor Dühring. Del brazo de sus dos hombres puede lanzar el reto a su siglo. Pero todavía hay un ser anónimo detrás de esa tríada.

No ha sido el capital el que ha inventado el plustrabajo. Siempre que una parte de la sociedad posee el monopolio de los medios de producción, el trabajador, sea libre o servil, tiene que añadir al tiempo de trabajo necesario para su sustento tiempo de trabajo suplementario con objeto de producir los medios de vida para el propietario de los de producción, ya sea este propietario el καλός κἀγαθός ateniense, el teócrata etrusco, el *civis romanus* [ciudadano romano], el barón normando, el esclavista americano, el boyardo valaco o el moderno *landlord* o capitalista. (Marx, *El Capital*, I, 2ª edición, pág. 227).

Luego que el señor Dühring supo de este modo en qué consiste la forma básica de explotación común a todas las formas de producción que han existido —en la medida en que se mueven en

contraposiciones de clase—, no le quedaba más que aplicar a ella sus dos hombres, y con eso quedaba listo el radical fundamento de la economía de la realidad. No vaciló un momento en la ejecución de ese "pensamiento creador de sistema". Trabajo sin contraprestación, que rebasa el tiempo de trabajo necesario para el sustento del trabajador: éste es el punto. Adán, que en este caso se llama Robinson, manda, pues, inmediatamente a un segundo Adán, llamado Viernes, que se ponga a trabajar febrilmente. Pero, ¿por qué trabaja Viernes más de lo que necesita para su sustento? También esta pregunta tiene parcial respuesta en Marx. Pero la respuesta es demasiado dilatada para los dos hombres. El asunto se resuelve así expeditivamente: Robinson "oprime" a Viernes, le reduce "como esclavo o instrumento al servicio económico" y no le mantiene sino "en cuanto instrumento". Con esta novísima "versión creadora" mata el señor Dühring dos pájaros de un tiro. Primero, se ahorra el trabajo de explicar las diversas formas de distribución que han existido, sus diferencias y sus causas: todas son simplemente recusables, se basan en la opresión, la violencia. Sobre esto tendremos que volver a hablar más adelante. Segundo, el señor Dühring traslada así toda la teoría de la distribución del terreno económico al de la moral y el derecho, es decir, del terreno de los firmes hechos materiales al de las opiniones y los sentimientos más o menos vacilantes. Ya no necesita, pues, investigar ni probar, sino que le basta con declamar torrencialmente, y puede proclamar la exigencia de que la distribución de los productos del trabajo se rija no por sus causas reales, sino según lo que a él, el señor Dühring, le parece moral y justo. Pero lo que parece justo al señor Dühring no es en absoluto cosa inmutable, y, por tanto, está lejos de ser una verdad auténtica. Pues éstas, según el propio señor Dühring, son "absolutamente inmutables". En el año 1868 afirmaba el señor Dühring (*Los destinos de mi memorial social*. . .) que

es característica de toda civilización superior la tendencia a *dar a la propiedad forma cada vez más acusada*, y la esencia y el futuro del moderno desarrollo están en esto, no en una confusión de los derechos y las esferas de dominio.

Y, por si eso fuera poco, declaraba no poder entender

cómo puede compadecerse jamás una transformación del trabajo asalariado en otra clase de actividad lucrativa con las leyes de la naturaleza humana y la articulación necesaria del cuerpo social.

Así, pues, en 1868 la propiedad privada y el trabajo asalariado son necesarios por naturaleza, y por tanto justos; en 1876, ambos son emanación de la violencia y el "robo", y por tanto injustos. Y nos es imposible saber qué es lo que podrá parecer moral y justo dentro de algunos años a un genio tan tempestuoso, razón por la cual lo mejor será atenernos, en nuestra consideración de la distribución de las riquezas, a las leyes reales, objetivas, económicas, y no a las momentáneas ideas de justo e injusto del señor Dühring, las cuales son mutables y subjetivas.

Si no tuviéramos mejor garantía de la futura subversión del actual modo de distribución de los productos del trabajo, con sus hirientes contraposiciones de miseria y sobreabundancia, hambre y disipación, que la consciencia de que ese modo de distribución es injusto y de que el derecho tiene que triunfar finalmente, nuestra situación sería bastante mala y nuestra espera bastante larga. Los místicos medievales que soñaban en un próximo reino de los Mil Años tenían ya consciencia de la injusticia de las contraposiciones de clase. En el umbral de la historia moderna, hace trescientos cincuenta años, Thomas Münzer proclamó sonoramente esa consciencia por el mundo. La misma llamada suena —y se apaga— en las revoluciones burguesas inglesa y francesa. Y si el llamamiento a suprimir las contraposiciones y diferencias de clases, que hasta 1830 dejó frías a las clases trabajadoras y en sufrimiento, encuentra hoy eco entre millones, repercute en un país tras otro, y precisamente en la misma sucesión y con la misma intensidad con que se desarrolla en los diversos países la gran industria, si ese grito ha conquistado una fuerza que puede hacer frente a todos los poderes unidos contra él y puede estar segura de su triunfo en un próximo futuro, ¿a qué puede deberse todo ello? A que, por una parte, la gran industria moderna ha creado un proletariado, una clase que puede formular por vez primera en la historia la exigencia de suprimir no tal o cual organización de clase o tal o cual privilegio de clase, sino las clases como tales, y que se encuentra en tal situación que tiene que imponer esa exigencia so pena de hundirse en la condición del coolí chino. Y, por otra parte, a que esa misma gran industria ha creado con la burguesía una clase que posee el monopolio de todos los instrumentos de producción y todos los medios de vida, pero que en todos los períodos de loca exaltación y en todos los *cracks* que siguen a esos períodos prueba ser ya incapaz de seguir dominando las fuerzas productivas que han crecido más de lo que su poder abarca; una clase bajo cuya dirección la

sociedad corre hacia la ruina como una locomotora cuyo maquinista fuera demasiado débil para abrir la bloqueada válvula de escape. Dicho de otro modo: aquel fenómeno se debe a que tanto las fuerzas productivas producidas por el moderno modo de producción capitalista cuanto el sistema de distribución de bienes por él creado han entrado en hiriente contradicción con aquel modo de producción mismo, y ello hasta tal punto que tiene que producirse una subversión de los modos de producción y distribución que elimine todas las diferencias de clase, si es que la entera sociedad moderna no tiene que perecer. La certeza de la victoria del socialismo moderno se basa en ese hecho material y tangible que se impone con irresistible necesidad y en forma más o menos clara a las cabezas de los proletarios explotados; en eso, y no en las ideas de lo justo y lo injusto que alimenten los sabios de gabinete.

II

LA TEORIA DE LA VIOLENCIA Y EL PODER

La relación de la política general con las formaciones del derecho económico está tan resuelta y, al mismo tiempo, *tan peculiarmente* determinada en mi sistema, que no será superflua para facilitar el estudio una especial referencia a este punto. La formación de las relaciones *políticas* es lo *históricamente fundamental*, y las dependencias *económicas* no son más que un *efecto* o caso especial y, por tanto, siempre *hechos de segundo orden*. Algunos de los recientes sistemas socialistas parecen evidentemente presentar una actitud completamente invertida respecto de ese principio rector, pues desarrollan las subordinaciones políticas como a partir de las condiciones económicas. Cierto que estos efectos de segundo orden existen como tales, y son sobre todo perceptibles en el presente; pero *lo primitivo tiene que buscarse en el poder político inmediato*, y no en un indirecto poder económico.

Lo mismo encontramos en otro lugar en el que el señor Dühring parte

del principio de que las condiciones políticas son la causa decisiva de la situación económica, y que la relación inversa no representa sino una retroacción de segundo orden...; si se concibe la agrupación política no por sí misma, como punto de partida, sino exclusivamente como *medio de lograr el pienso*, se conservará siempre un buen trozo oculto de reacción, por más radicalmente socialista y revolucionario que se parezca.

Tal es la teoría del señor Dühring. Aparece simplemente afirmada, decretada, por así decirlo, en esos otros muchos lugares. En ninguno de los tres gruesos volúmenes se hace el menor intento de prueba o de refutación de la opinión contraria. Y aunque las pruebas fueran tan baratas como las moras, el señor Dühring se abstendría de darnos prueba alguna, pues el asunto está ya probado por el célebre pecado original con el cual Robinson sometió a Viernes. Fue un acto de violencia, es decir, un acto político. Y como esa opresión constituye el punto de partida y el hecho fundamental de toda la historia pasada, y como la tal acción ha sido inoculada de injusticia por el pecado original, de tal modo que

en los períodos posteriores se ha suavizado simplemente y se ha "transformado en las formas, más indirectas, de la dependencia económica; y puesto que en esta opresión originaria se basa toda la "propiedad violenta" vigente hasta hoy: es claro que todos los fenómenos económicos tienen que explicarse por causas políticas, o sea por la violencia. Y el que no se contente con eso es un reaccionario disfrazado.

Observemos ante todo que hace falta estar tan enamorado de sí mismo como lo está el señor Dühring para considerar esa opinión "peculiar", cosa que no es en modo alguno. La idea de que lo decisivo en la historia son las acciones políticas del poder y del Estado es tan vieja como la historiografía misma, y es también la causa principal de que se haya conservado tan poco acerca del desarrollo de los pueblos, el movimiento silencioso y realmente impulsor que procede como trasfondo de esas sonoras escenas. Esta idea ha dominado toda la historiografía del pasado, y no ha recibido un primer golpe hasta los historiadores burgueses franceses de la Restauración; lo único "peculiar" es que tampoco de esto sepa nada el señor Dühring.

Sigamos: aun admitiendo por un momento que el señor Dühring tuviera razón al decir que toda la historia pasada puede reconducirse al sometimiento del hombre por el hombre, tampoco habríamos llegado, ni con mucho, al fondo de la cuestión. Sino que habría que preguntarse por de pronto: ¿cómo llegó Robinson a oprimir a Viernes? ¿Por mero gusto? Nada de eso. Más bien hemos visto que Viernes es "oprimido como esclavo o mero instrumento para el servicio *económico*" y que "no es sustentado sino como instrumento". Robinson ha sometido a Viernes exclusivamente para que trabaje en provecho de Robinson. ¿Y cómo puede Robinson obtener provecho del trabajo de Viernes? Sólo si Viernes produce con su trabajo más medios de vida que los que tiene que darle Robinson para que sea capaz de trabajar. Así, pues, contra el explícito precepto del señor Dühring, Robinson no ha "tomado como punto de partida y por sí misma la agrupación política" producida por el sometimiento de Viernes, sino que "la ha tratado exclusivamente *como medio de lograr el pienso*"; que tenga la bondad de ver cómo se pone de acuerdo con su señor y maestro Dühring.

El pueril ejemplo arbitrado por el señor Dühring para mostrar que el poder es lo "históricamente fundamental" prueba, por el contrario, que el poder, la violencia, no es más que el medio, mien-

tras que la ventaja económica es el fin. Y en la medida en que el fin es "más fundamental" que el medio aplicado para conseguirlo, en esa misma medida es en la historia más fundamental el aspecto económico de la situación que el político. El ejemplo prueba, pues, lo contrario de lo que tenía que probar. Y en todos los casos conocidos de dominio y servidumbre ocurre lo mismo que en el de Robinson y Viernes. El sometimiento ha sido siempre, por utilizar la elegante expresión del señor Dühring, "medio para lograr el pienso" (entendiendo ese logro del pienso en su más amplio sentido), y nunca y en ningún lugar una agrupación política "introducida por sí misma". Hay que ser el señor Dühring para poder imaginarse que los impuestos no sean en el Estado sino "efectos de segundo orden", o que la actual agrupación política de burguesía dominante y proletariado dominado exista "por sí misma" y no por el "logro del pienso" de los burgueses dominantes, esto es, por la consecución de beneficios y la acumulación de capital.

Pero volvamos a nuestros dos hombres. Robinson, "con el puñal en la mano", convierte a Viernes en esclavo suyo. Mas para conseguirlo Robinson necesita algo más que el puñal. Un esclavo no es útil para cualquiera. Para poder usarlo hay que disponer de dos cosas: primero, de los instrumentos y los objetos necesarios para el trabajo del esclavo; segundo, de los medios para su miserable sustento. Así, pues, antes de que sea posible la esclavitud tiene que haberse alcanzado ya un cierto nivel de producción y tiene que darse cierto grado de desigualdad en la distribución. Y para que el trabajo esclavo se convierta en modo dominante de producción de una entera sociedad, hace falta aún una mayor intensificación de la producción, el comercio y la acumulación de riquezas. En las viejas comunidades espontáneas, con su propiedad común de la tierra, la esclavitud no se presenta en absoluto, o desempeña sólo un papel muy subordinado. Lo mismo ocurre en la primitiva ciudad de campesinos que fue Roma; en cambio, cuando se convirtió en "capital del mundo" y la tierra itálica fue concentrándose progresivamente en las manos de una reducida clase de propietarios enormemente ricos, la población campesina se vio desplazada por una población de esclavos. Para que en tiempos de las guerras médicas el número de esclavos fuera en Corinto de 460.000, en Egina llegara a los 470.000,[22] con lo que había diez esclavos para cada miembro de la población libre, hizo falta algo más que "poder y violencia", a saber, una industria artesanal y suntuaria muy desarrollada, y un amplísimo comercio. La esclavitud en los Estados Unidos america-

nos se ha basado menos en la violencia que en la industria inglesa del algodón; en las regiones en que no crecía el algodón, o en las que no había estados limítrofes que practicaran la cría de esclavos para los estados algodoneros, la esclavitud se extinguió por sí misma, sin aplicación de la violencia, simplemente porque no era rentable.

Así, pues, cuando el señor Dühring llama a la propiedad actual propiedad violenta y la caracteriza como

> aquella forma de dominio que *se basa* no sólo meramente en la exclusión del prójimo del uso de los medios naturales de la existencia, sino además, cosa más importante, en el sometimiento del hombre a servicio servil,

está invirtiendo literalmente la situación real. El sometimiento del hombre a servidumbre, en cualquiera de sus formas, presupone en el que lo somete la disposición sobre los medios de trabajo sin los cuales no podría utilizar al sometido; y en el caso de la esclavitud presupone además la disposición sobre los medios de vida sin los cuales no podría mantener al esclavo. En todos los casos se presupone, pues, una riqueza que rebasa el término medio. ¿Cómo se ha originado esa riqueza? Es claro que puede ser robada, es decir, basarse en la *violencia*, pero también está claro que ello no es en absoluto necesario. Esa riqueza superior al término medio puede haber sido conseguida con el trabajo, con el robo, con el comercio, hasta con la ficción y la estafa. Es más: tiene incluso necesariamente que haber sido conseguida por el trabajo, antes de poder ser robada en algún sentido.

La propiedad privada no aparece en absoluto en la historia como resultado exclusivo del robo y de la violencia. Antes al contrario: existe ya, aunque limitada a determinados objetos, en las arcaicas comunidades espontáneas de todos los pueblos de cultura. Se desarrolla ya en el seno de esas comunidades, primero en el intercambio con los extranjeros, en forma de mercancía. A medida que los productos de la comunidad van tomando progresivamente forma de mercancía —esto es, a medida que va disminuyendo la parte de ellos que se destina al consumo propio de los productores, y amentando la parte que se produce con fines de intercambio—, a medida que el intercambio va desplazando, también en el interior de la comunidad, a la originaria y espontánea división del trabajo, en esa misma medida va haciéndose desigual la situación patrimonial de los diversos miembros de la comunidad, va hundiéndose más profundamente la vieja comunidad de la propiedad del suelo y va orientándose cada vez más rápidamente la

comunidad hacia su disgregación en una aldea de campesinos parcelarios. El despotismo oriental y el cambiante dominio de los pueblos nómadas conquistadores no bastaron durante milenios para destruir esas viejas comunidades; pero la paulatina destrucción de su industria doméstica y espontánea por la concurrencia de los productos de la gran industria precipita aceleradamente su disolución. Está tan poco justificado hablar aquí de violencia como lo estaría a propósito de la división de la propiedad colectiva de la tierra que aún hoy día tiene lugar en las "comunidades de labor" del Mosela y de los Vosgos: lo que ocurre es que los campesinos consideran interés propio que la propiedad privada de la tierra sustituya a la común y cooperativa. Ni siquiera la formación de una aristocracia espontánea, como la que tuvo lugar entre los celtas, los germanos y en el Pendjab indio sobre la base de la propiedad común del suelo, se basa al principio en la violencia, sino en voluntariedad y costumbre. Siempre que se desarrolla la propiedad privada, ello ocurre a consecuencia de un cambio en la situación y las relaciones de producción e intercambio, en interés del aumento de la producción y de la promoción del tráfico, es decir, por causas económicas. La violencia no desempeña en ello ningún papel. Pues es claro que tiene que existir previamente la institución de la propiedad privada para que el bandido pueda *apropiarse* bien ajeno, y que, por tanto, la violencia puede sin duda alterar la situación patrimonial, pero no puede crear la propiedad privada como tal.

Mas ni siquiera para explicar el "sometimiento del hombre a servicio servil" en su forma más moderna, en la del trabajo asalariado, podemos utilizar la violencia ni la propiedad violenta. Hemos indicado ya el importante papel que la transformación de los productos del trabajo en mercancías, es decir, su producción para el intercambio, y no para el propio consumo, desempeña en la disolución de la vieja comunidad, en la generalización directa o indirecta de la propiedad privada. Marx ha mostrado meridianamente en *El Capital* —y el señor Dühring se guarda muy bien de decir sobre ello ni una sola palabra— que al llegar a cierto grado de desarrollo la producción mercantil se transforma en producción capitalista, y que a ese nivel "la ley de la apropiación, o ley de la propiedad privada, basada en la producción y la circulación de mercancías, muta en su contrario por su propia, interna e inevitable dialéctica: el intercambio de equivalentes, que aparece como la operación originaria, se ha invertido tanto que el intercambio es ya ficticio, pues, en primer lugar, la parte del capital cambiada

por fuerza de trabajo no es más que una parte del producto del trabajo ajeno apropiado sin equivalente, y, en segundo lugar, tiene que ser no sólo repuesto por su productor, el trabajador, sino repuesto con un nuevo *surplus* [excedente]... Originariamente la propiedad se nos presentó basada en el propio trabajo... La propiedad se presenta ahora [al final del desarrollo trazado por Marx], por el lado del capitalista, como el derecho a apropiarse trabajo ajeno no pagado, y, por el lado del trabajador, como la imposibilidad de apropiarse de su propio producto. La separación de propiedad y trabajo resulta consecuencia necesaria de una ley que partía aparentemente de su identidad." Dicho de otro modo: aunque excluyamos toda posibilidad de robo, violencia y estafa, aunque admitamos que toda propiedad privada se basa originariamente en trabajo propio del propietario y que en todo el ulterior proceso no se intecambian sino valores equivalentes, aun en ese caso tropezaremos necesariamente, en el curso del desarrollo de la producción y del intercambio, con el actual modo de producción capitalista, con la monopolización de los medios de producción y de vida en las manos de una clase poco numerosa, con el aplastamiento de la otra clase, la de los proletarios excluidos de la posesión y que constituyen la enorme mayoría, con la alternancia periódica de producción especulativamente hinchada y crisis comercial, y con toda la actual anarquía de la producción. Todo el proceso se explica por causas puramente económicas, sin que ni una sola vez hayan sido imprescindibles el robo, la violencia, el Estado o cualquier otra intervención política. La "propiedad violenta" no es tampoco más que una frase vanidosa destinada a disimular la falta de una comprensión del real curso de las cosas.

Ese curso, dicho históricamente, es la historia de la evolución de la burguesía. Si la "situación política es la causa decisiva de la situación económica", la burguesía moderna tiene que haberse desarrollado no en lucha con el feudalismo, sino como su criatura voluntariamente engendrada. Todo el mundo sabe que lo que ha ocurrido es lo contrario. El estamento burgués, inicialmente tributario de la nobleza feudal, compuesto de vasallos y siervos de todas clases, ha conquistado una posición de poder tras otras a lo largo de una duradera lucha contra la nobleza, y en los países más desarrollados ha acabado por tomar el poder en vez de ésta; en Francia lo hizo derribando a la nobleza de un modo directo; en Inglaterra, aburguesándola progresivamente y asimilándola como encaje ornamental de la burguesía misma. Mas ¿cómo ha conseguido eso la bur-

guesía? Simplemente, transformando la "situación económica" de tal modo que esa transformación acarreó antes o después, voluntariamente o mediante lucha, una modificación de la situación política. La lucha de la burguesía contra la nobleza feudal es la lucha de la ciudad contra la tierra, de la industria contra la propiedad rural, de la economía dineraria contra la natural, y las armas decisivas de los burgueses en esa lucha fueron sus medios *económicos* en continuo aumento, por el desarrollo de la industria, que empezó artesanalmente para progresar luego hasta la manufactura, y por la extensión del comercio. Durante toda esta lucha el poder político estuvo de la parte de la nobleza, con la excepción de un período en el cual el poder real utilizó a la burguesía contra la nobleza para mantener en jaque a un estamento por medio del otro; pero a partir del momento en que la burguesía, aún impotente políticamente, empezó a hacerse peligrosa a causa de su creciente poder económico, la monarquía volvió a aliarse con la nobleza y provocó así, primero en Inglaterra y luego en Francia, la revolución de la burguesía. La "situación política" era aún la misma de antes en Francia cuando la "situación económica" la rebasó. Desde el punto de vista político, el noble seguía siéndolo todo mientras que el burgués no era nada; desde el punto de vista social, el burgués constituía ahora la clase más importante del Estado, mientras que la nobleza había perdido todas sus funciones sociales y se limitaba a percibir bajo forma de rentas el pago de esas desaparecidas funciones. Aún más: la población de las ciudades se había quedado coartada en las formas políticas feudales de la Edad Media, formas de antiguo superadas por la producción burguesa —no ya por la manufacturera, sino incluso por la artesanal—; la producción quedaba bloqueada en los miles de privilegios gremiales y en los obstáculos aduaneros locales y provinciales convertidos ya en meras molestias y ataduras para la producción. La revolución de la burguesía terminó con eso. Pero no adaptando la situación económica a la política, como querría el señor Dühring —pues esto precisamente es lo que durante años intentaron en vano la nobleza y la corona—, sino destruyendo a la inversa el viejo y podrido mobiliario político y creando una situación política en la cual la nueva "situación económica" podía existir y desarrollarse. En esta atmósfera política y jurídica adecuada a ella, esa situación económica se ha desarrollado brillantemente, tan brillantemente que la burguesía no está ya muy lejos de la posición que ocupaba la nobleza en 1789: la burguesía se está haciendo progresivamente no sólo socialmente

superflua, sino un verdadero obstáculo social; cada vez se separa más de la actividad productiva y se convierte, como en su tiempo la nobleza, en una clase meramente dedicada a la percepción de rentas; y ha producido esa subversión de su propia posición y el nacimiento de una nueva clase, el proletariado, sin el arte de birlibirloque de la violencia, sino por vías puramente económicas. Aún más. La burguesía no ha querido en modo alguno ese resultado de su propio hacer y agitarse, sino que, por el contrario, ese resultado se ha impuesto con irresistible poder contra la voluntad y contra las intenciones de la burguesía; sus propias fuerzas productivas han rebasado el alcance de su dirección y empujan a toda la sociedad burguesa, como con necesidad natural, hacia la ruina o la subversión. Y cuando los burgueses apelan ahora a la violencia y al poder para evitar el hundimiento de la resquebrajada "situación económica", prueban exclusivamente que se encuentran en el mismo engaño que el señor Dühring, creyendo que "la situación política es la causa decisiva de la situación económica", imaginándose, exactamente igual que el señor Dühring, que con lo "primitivo", con "el poder político inmediato", pueden transformarase aquellos "hechos de segundo orden", la situación económica y su inevitable desarrollo, y que pueden desterrar sencillamente del mundo los efectos económicos de la maquina de vapor y de toda la moderna maquinaria movida por ella, los del comercio mundial y los del actual desarrollo bancario y crediticio, utilizando precisamente, para esa expulsión, cañones Krupp y fusiles Máuser.

III

LA TEORIA DE LA VIOLENCIA Y EL PODER

(CONTINUACIÓN)

Pero consideremos algo más detenidamente ese omnipotente "poder" del señor Dühring. Robinson somete a Viernes "con el puñal en la mano". Pero ¿de dónde ha sacado el puñal? Ni en las fantásticas islas de las robinsonadas crecen hasta ahora los puñales como las hojas de los árboles, y el señor Dühring nos debe, por tanto, respuesta a esta pregunta. Del mismo modo que Robinson ha podido conseguir un puñal, podemos suponer que Viernes aparece un buen día con un revólver cargado en la mano, en cuyo caso se invierte toda la relación de "poder": Viernes manda y Robinson tiene que trabajar. Pedimos perdón al lector por este juego de entrar tan consecuentemente en la historia de Robinson y Viernes, propia del cuarto de los niños y no de la ciencia; pero ¿cómo evitarlo? No tenemos más remedio que aplicar concienzudamente el método axiomático del señor Dühring, y no es culpa nuestra el que al hacerlo nos movamos siempre en un terreno de pura puerilidad. Así, pues, el revólver triunfa sobre el puñal, y con esto quedará claro incluso para el más pueril de los axiomáticos que el poder no es un mero acto de voluntad, sino que exige para su actuación previas condiciones reales, señaladamente *herramientas* o instrumentos, la más perfecta de las cuales supera a la menos perfecta; y que, además, es necesario haber producido esas herramientas, con lo que queda al mismo tiempo dicho que el productor de herramientas de poder más perfectas —*vulgo* armas— vence al productor de las menos prefectas, o sea, en una palabra, que la victoria del poder o la violencia se basa en la producción de armas, y ésta a su vez en la producción en general, es decir: en el "poder económico", en la "situación económica", en los medios *materiales* a disposición de la violencia.

La violencia se llama hoy ejército y escuadra de guerra, y ambos cuestan, como sabemos por desgracia nuestra, "una cantidad fabulosa de dinero". Pero la violencia no puede producir dinero,

sino, a lo sumo, apoderarse del dinero ya hecho, y esto no es de mucha utilidad, como sabemos, también por desgracia nuestra, gracias a los miles de millones franceses.[23] Así, pues, en última instancia el dinero tiene que ser suministrado por la producción económica; el poder aparece también en este caso determinado por la situación económica que le procura los medios para armarse y mantener sus herramientas. Pero esto no es todo. Nada está en tan estrecha dependencia de las previas condiciones económicas como el ejército y la escuadra precisamente. Armamento, composición, organización, táctica y estrategia dependen ante todo del nivel de producción y de las comunicaciones alcanzado en cada caso. Lo que ha obrado radicalmente en este campo no han sido las "libres creaciones de la inteligencia" de geniales jefes militares, sino la invención de armas mejores y la transformación del material del soldado; la influencia de los jefes militares geniales se limita, en el mejor de los casos, a adaptar el modo de combatir a las nuevas armas y a los nuevos combatientes.

A comienzos del siglo XIV, la pólvora llegó a la Europa occidental a través de los árabes, y subvirtió, como saben los niños de escuela, todo el arte de la guerra. La introducción de la pólvora y de las armas de fuego no fue empero en modo alguno un acto de violencia, sino una acción industrial, es decir, un progreso económico. La industria es siempre industria, ya se oriente a la producción o a la destrucción de las cosas. Y la introducción de las armas de fuego tuvo efectos radicalmente transformadores no sólo en el arte mismo de la guerra, sino también en las relaciones políticas de dominio y vasallaje. Para conseguir pólvora y armas de fuego hacían falta una industria y dinero, y los que poseían las dos cosas eran los habitantes de las ciudades, los burgueses. Por eso las armas de fuego fueron desde el principio armas de las ciudades y de la ascendente monarquía, que se apoyaba en las ciudades contra la nobleza feudal. Las murallas de piedra de los castillos de la nobleza, hasta entonces inexpugnables, sucumbieron ante los cañones de los ciudadanos, y las balas de las burguesas escopetas atravesaron las armaduras caballerescas. Con la pesada caballería aristocrática se hundió también el dominio de la nobleza; con el desarrollo de la clase urbana, la infantería y la artillería van convirtiéndose progresivamente en las armas decisivas; obligado por la artillería, el oficio de la guerra tuvo que añadirse una sección nueva y completamente industrial: la de los ingenieros.

El desarrollo de las armas de fuego fuy muy lento. El cañón

siguió siendo pesado durante mucho tiempo, y el mosquete, a pesar de muchos inventos de detalle, siguió siendo un arma grosera. Pasaron más de trescientos años antes de que se produjera un fusil adecuado para armar a toda la infantería. Hasta comienzos del siglo XVIII no eliminó definitivamente el fusil de chispa con bayoneta a la pica en el armamento de la infantería. Esta se componía entonces de los soldados mercenarios de los príncipes, tropa muy rígidamente entrenada, pero muy poco de fiar, imposible de mantener disciplinada sino con el bastón, y procedente de los más corrompidos elementos de la sociedad, y, muchas veces, de prisioneros de guerra enrolados por coacción; la única forma de combate en la que esos soldados podían utilizar el nuevo fusil era la táctica lineal que alcanzó su supremo perfeccionamiento con Federico II. La infantería entera de un ejército formaba un largo cuadrilátero vacío de tres filas por lado y no se movía en orden de batalla, sino como un todo; a lo sumo se permitía a una de las alas que se adelantara o retrasara algo. Era imposible mover ordenadamente a esa masa de tan pocos recursos sino por un terreno completamente llano, e incluso en terrenos tales el ritmo era muy lento (setenta y cinco pasos por minuto); era imposible toda modificación del orden de batalla durante el combate, y, una vez entrada en fuego la infantería, la victoria o la derrota se decidían en poco tiempo y de un golpe.

Frente a esas líneas rígidas y sin recursos aparecieron en la guerra de la Independencia americana grupos de rebeldes que estaban, ciertamente, poco entrenados, pero sabían usar muy bien sus carabinas, combatían por sus propios intereses —lo que quiere decir que no desertaban, como las tropas mercenarias—, y que no hicieron a los ingleses el favor de enfrentarse con ellos en línea y en campo abierto, sino en bosques que los cubrieran, y por sueltas guerrillas, de rápidos movimientos. La infantería de línea resultó impotente y sucumbió a los enemigos invisibles e inalcanzables. Así se inventó de nuevo el tirador, un nuevo modo de combatir, a consecuencia de la aparición de una modificación del material soldado.

La Revolución Francesa consumó también en el terreno militar lo que había empezado la americana. A los ejercitados ejércitos mercenarios de la coalición, la Revolución Francesa no pudo oponer más que masas poco entrenadas, pero numerosas, la fuerza de toda la nación. Con esas masas había que proteger París, es decir, cubrir un determinado territorio, y esto no podía conseguirse sin una vic-

toria en una abierta batalla de masas. No bastaba aquí el mero combate defensivo aislado; había que inventar también una forma de utilización en masa de aquellos efectivos: esa forma fue la *columna*. El orden en columna permitía incluso a tropas poco entrenadas moverse de un modo bastante ordenado, incluso con una velocidad de marcha superior a la tradicional (cien y más pasos por minuto); permitía perforar las rígidas formas de la vieja formación en línea, combatir en todos los terrenos, hasta en el desfavorable a la formación en línea, agrupar a las tropas de cualquier modo conveniente y, en colaboración con las formaciones sueltas dispersas por el terreno, resistir a las líneas enemigas, fijarlas, cansarlas hasta que llegara el momento de poder romperlas por el punto decisivo con masas tenidas hasta ese instante en reserva. Este modo de combatir, basado en la combinación de tiradores y columnas, y en la división del ejército en divisiones o cuerpos independientes compuestos por todas las armas, fue plenamente perfeccionado en todos sus aspectos por Napoleón, tanto táctica cuanto estratégicamente; según lo dicho, lo que ante todo hizo necesario ese modo de combatir fue la transformación del material soldado de la Revolución Francesa. Pero tenía además dos importantes presupuestos técnicos: primero, el cureñado, más ligero, de la artillería de campaña inventado por Gribeauval, innovación que posibilitó el rápido movimiento de esas piezas; y, segundo, la depresión de la culata del fusil, tomada de la escopeta de caza e introducida en Francia en 1777; hasta entonces, la culata era prolongación rectilínea del cañón; la innovación permitió apuntar a un solo hombre sin fallar necesariamente el blanco. Sin este progreso habría sido imposible el papel del tirador suelto.

El revolucionario sistema representado por el pueblo entero en armas quedó pronto limitado a un reclutamiento obligatorio (con la posibilidad, para los mozos acomodados, de hacerse sustituir mediante un pago), y en esta forma fue asimilado por la mayoría de los grandes estados del continente. Sólo Prusia, con su sistema de ejército territorial, intentó recoger en masa la capacidad combativa del pueblo. Prusia fue además el primer estado que dotó a toda su infantería —tras el breve papel desempeñado entre 1830 y 1860 por el fusil rayado cargado por delante— con el arma más reciente: el fusil rayado y cargado por detrás. A esas dos innovaciones debe sus éxitos en 1866.

En la guerra franco-alemana se enfrentaron por de pronto dos ejércitos armados con fusiles rayados de retrocarga, y ambos con

formaciones tácticas esencialmente idénticas a la de los tiempos del viejo fusil de chispa y sin rayar. La única diferencia era que los prusianos, con la introducción de la columna de compañía, habían intentado encontrar una forma de combate adecuada al nuevo armamento. Pero cuando el 18 de agosto, cerca de Saint-Privat, la guardia prusiana intentó tomarse rigurosamente en serio la columna de compañía, los cinco regimientos que más intervinieron, en la operación perdieron, en dos horas a lo sumo, más de un tercio de sus efectivos (176 oficiales y 5.114 hombres de tropa); a partir de aquel momento quedó condenada la nueva columna, exactamente igual que la de batallón o que la línea; se abandonó todo intento de exponer al fuego de fusilería enemigo una tropa cerrada, y por parte alemana la lucha se continuó exclusivamente con aquellos densos pelotones de fusileros en que ya por sí misma se había venido disolviendo la columna cuando se encontraba bajo el fuego graneado del enemigo, orden que hasta el momento el mando había considerado contrario a todo dispositivo militar; al mismo tiempo el paso ligero se convirtió en el único tipo de movimiento bajo el fuego de fusilería enemigo. También esta vez había sido el soldado más listo que el oficial; el *soldado* había descubierto instintivamente la única forma de combatir capaz de soportar el fuego del fusil de retrocarga, y ahora la imponía con éxito a pesar de la resistencia del mando.

La guerra franco-alemana ha significado un punto de inflexión de importancia diversa de la de todos los anteriores. En primer lugar, las armas se han perfeccionado tanto, que no es ya posible un nuevo progreso que tenga una influencia verdaderamente subversiva. Cuando se tienen cañones con los que se puede acertar a un batallón en cuanto lo distingue la vista, y fusiles que hacen lo mismo con los individuos como objetivos, y cuya carga cuesta menos tiempo que el apuntar, todos los demás progresos son más o menos indiferentes para el combate en el campo de batalla. La era de la evolución está, pues, por este lado, concluida en lo esencial. Mas, por otra parte, esta guerra ha obligado a todos los grandes estados continentales a introducir en sus países la versión radical del sistema prusiano del ejército territorial y, con él, una carga militar que les hará necesariamente hundirse en pocos años. El ejército se ha convertido en finalidad principal del Estado, ha llegado a ser fin en sí mismo; los pueblos no existen ya más que para suministrar y alimentar soldados. El militarismo domina y se traga a Europa. Pero este militarismo lleva en si el germen de su desapa-

rición. La concurrencia de los diversos estados entre sí les obliga a utilizar cada año más dinero para el ejército, la escuadra, la artillería, etc., es decir, a acelerar cada vez más la catástrofe financiera; y, por otra parte, a realizar cada vez más en serio el servicio militar obligatorio, y con ello, en definitiva, a familiarizar al pueblo entero con el uso de las armas, a capacitarlo para imponer en un determinado momento su voluntad contra el poder militar que le manda. Y ese momento se presenta en cuanto que la masa del pueblo —trabajadores y campesinos del campo y la ciudad— *tengan* una voluntad. En ese momento el ejército principesco se trasmuta en ejército popular; la máquina se niega a seguir sirviendo y el militarismo sucumbe por la dialéctica de su propio desarrollo. El socialismo conseguirá infaliblemente lo que no consiguió la democracia burguesa de 1848 —precisamente porque fue *burguesa* y no proletaria—, a saber: dar a las masas trabajadoras una voluntad de contenido correspondiente a su situación de clase. Y esto significa la ruptura del militarismo y, con él, la de todos los ejércitos permanentes, *desde dentro*.

Esta es una de las moralejas de nuestra historia de la infantería moderna. La segunda, la cual nos vuelve al señor Dühring, es que toda la organización y el modo de combatir de los ejércitos y, por tanto, la victoria y la derrota, resultan depender de condiciones materiales, es decir, económicas: del material humano y de armamento, o sea de la cualidad y la cantidad de la población y de la técnica. Sólo un pueblo de cazadores como el americano podía volver a descubrir la táctica del tirador en guerrilla; y eran cazadores por razones puramente económicas, del mismo modo que ahora, también por razones puramente económicas, esos mismos yanquis de los viejos estados se han convertido en agricultores, industriales, navegantes y comerciantes, que ya no se dedican a la guerrilla en los bosques, pero han llegado en cambio muy lejos en el campo de la especulación, en el que saben muy bien utilizar grandes masas. Sólo una revolución como la francesa, que emancipó al ciudadano y señaladamente al campesino, podía inventar a la vez los ejércitos de masas y la libre forma de movimiento contra los cuales se estrellaron las viejas formaciones en línea rígida, reflejo militar del absolutismo contra el que combatían. Hemos ido viendo cómo los progresos de la técnica, en cuanto fueron utilizables militarmente y se utilizaron, provocaron en seguida, casi por la fuerza y a menudo incluso contra la voluntad del mando militar, modificaciones y hasta transformaciones completas del modo

de combatir. Por lo que hace a la dependencia de la dirección militar respecto de la productividad y de los medios de comunicación del retropaís, esto es cosa que hoy día puede ya explicar al señor Dühring incluso un suboficial que quiera hacer carrera. En resolución: en todas partes y siempre son condiciones económicas y medios de poder económico los que posibilitan la victoria de la "violencia", esa victoria sin la cual la violencia deja de ser tal; y el que quisiera reformar la organización militar según los principios del señor Dühring y de acuerdo con el punto de vista contrario, no cosecharía más que palizas.[1]

Si pasamos ahora de la tierra al agua, se nos ofrece, con sólo contemplar los últimos veinte años, una transformación de radicalidad aún mayor. La nave de combate de la guerra de Crimea era el barco de madera de dos o tres puentes, dotado con 60 a 100 cañones y movido aún principalmente a vela, pues su débil máquina de vapor no era más que un elemento auxiliar. Llevaba principalmente piezas de 32 libras, con tubos de unos 25 quintales, y algunas pocas piezas de 68 libras con tubos de menos de 50 quintales. Hacia fines de la guerra aparecieron baterías flotantes y acorazadas de hierro, pesadas, casi inmovibles; pero que para la artillería naval de la época eran monstruos casi invulnerables. Pronto se adoptó ese blindaje de hierro también para las naves de combate; la coraza era al principio delgada: se consideraba que un espesor de cuatro pulgadas era ya una coraza pesadísima. Pero el progreso de la artillería superó pronto esos blindados; para cada espesor de los que se aplicaron sucesivamente se encontró una nueva artillería más pesada que lo atravesaba fácilmente. Y así hemos llegado hoy, por un lado, a espesores de blindado de diez, doce, catorce y veinticuatro pulgadas (Italia se propone construir un barco con una coraza de tres pies de espesor), y, por otra, a piezas artilleras rayadas de 25, 35, 80 y hasta 100 toneladas de peso por tubo, las cuales lanzan a distancias antes inauditas proyectiles de 400, 1.700 y hasta 2.000 libras. La actual nave de combate es un gigantesco vapor acorazado, movido por hélice, que desplaza de 8.000 a 9.000 toneladas y cuenta con una fuerza de 6.000 a 8.000 caballos de vapor, lleva torres giratorias, cuatro o, a lo sumo, seis piezas pesadas, y tiene una proa que termina, bajo la línea de flotación, en un espolón para hundir por choque los barcos enemigos; es todo él una colo-

[1] Esto lo saben muy bien en el Estado Mayor prusiano. "El *fundamento* de la organización militar es ante todo la estructuración de la vida *económica* de los pueblos en general", dice el señor Max Jähns, capitán de Estado Mayor, en una conferencia. (*Kölnische Zeitung*, 20 de abril de 1876, tercera página.)

sal máquina unitaria, en la que el vapor no obra sólo el rápido movimiento en el mar, sino que también posibilita la dirección, las operaciones con el ancla, la rotación de las torres, la carga y orientación de las piezas, el trabajo de las bombas de agua, el arriado e izado de los botes —parte de los cuales cuenta también con vapor—, etc. Y la competencia entre el blindado y la artillería está tan lejos de concluirse que hoy día un barco se encuentra ya por debajo del rendimiento necesario y está anticuado antes de la botadura. La moderna nave de combate no es sólo un producto de la gran industria moderna, sino hasta una muestra de la misma; es una fábrica flotante —aunque, ciertamente, una fábrica destinada sobre todo a dilapidar dinero. El país en que más se ha desarrollado la gran industria tiene casi el monopolio de la construcción de estos buques. Todos los acorazados turcos, casi todos los rusos, la mayoría de los alemanes, están construidos en Inglaterra; casi sólo en Sheffield se producen planchas para blindado que sean algo útiles; de las tres industrias metalúrgicas que son capaces de suministrar las piezas más pesadas de artillería, dos (Woolwich y Elswick) son inglesas, y la tercera (Krupp) alemana. Aquí se aprecia del modo más tangible cómo el "poder político inmediato", según el señor Dühring "causa decisiva de la situación económica", está por el contrario completamente sometido a la situación económica, y cómo no sólo la producción, sino incluso el manejo del instrumento de ese poder en el mar, la nave de combate, se ha convertido en una rama de la gran industria moderna. Y a nadie puede molestar esa evolución más que al poder precisamente, al Estado, al que un barco cuesta ahora tanto como antes toda una pequeña escuadra; el Estado tiene que contemplar cómo esos caros buques quedan anticuados, sin valor, antes de llegar al agua; y seguramente encuentra tan desagradable como el señor Dühring el que el hombre de la "situación económica", el ingeniero, sea ahora a bordo mucho más importante que el hombre del "poder inmediato", el capitán. Nosotros, por el contrario, no tenemos motivo alguno de enfado al ver cómo en esta carrera entre la coraza y el cañón el barco de guerra se desarrolla hasta un extremo de artificialidad que le hace tan caro como inservible para la guerra[1], y cómo esta carrera manifiesta, también en el ámbito de la guerra naval, aquellas internas leyes dialécticas por las cuales el militaris-

[1] El perfeccionamiento del último producto de la gran industria para la guerra naval, el torpedo de autopropulsión, parece realizar esto; con él el más pequeño torpedero resultaría superior al acorazado más imponente. (Recuérdese, por lo demás, que el texto ha sido escrito en 1878.)

mo, como todo otro fenómeno histórico, sucumbe por las consecuencias de su propio desarrollo.

También aquí vemos, pues, con meridiana claridad, que no hay que buscar en absoluto "lo primitivo en el poder político inmediato, en vez de en un poder económico indirecto". Al contrario. ¿Qué resulta ser precisamente lo "primitivo" del poder? La potencia económica, la disposición de los medios de poder de la gran industria. El poder político en el mar, basado en los modernos buques de guerra, no resulta nada "inmediato", sino precisamente *mediado* por la potencia económica, por el alto desarrollo de la metalurgia, la utilización de técnicos hábiles y de ricas minas de carbón.

Pero ¿para qué seguir? Dése en la próxima guerra naval al señor Dühring el mando supremo, que él aniquilará sin torpedos ni demás artificios, sino con el simple medio de su "poder inmediato", todas las escuadras acorazadas sometidas a la situación económica.

IV

LA TEORIA DE LA VIOLENCIA Y EL PODER

(CONCLUSION)

Es una circunstancia importante la de que de hecho se haya dado en general el dominio de la *naturaleza* por la del *hombre* [¿Qué querra decir que se ha dado un dominio en general?] La explotación de la propiedad de la tierra en zonas grandes no se ha realizado nunca y en ningún lugar sin un previo sometimiento del hombre a algún tipo de trabajo esclavo o servil. La instauración de un dominio económico sobre las cosas ha tenido como presupuesto el dominio político, social y económico del hombre sobre el hombre. ¿Cómo podría imaginarse a un gran propietario de la tierra sin incluir en la imagen todo su señorío sobre esclavos, siervos u hombres indirectamente sometidos? ¿Qué podría y qué puede significar para un extenso cultivo de los campos la fuerza de un solo individuo, a lo sumo ayudada por la de la familia? La explotación de la tierra, o la extensión del dominio económico sobre la misma, en unas dimensiones que rebasen las fuerzas naturales del individuo, no ha sido posible hasta ahora en la historia más que por la introducción del correspondiente sometimiento del hombre, antes o al mismo tiempo que se establecía ese dominio del suelo. En los períodos posteriores se ha suavizado ese sometimiento... su actual forma en los países más civilizados es un trabajo asalariado realizado en mayor o menor grado bajo un dominio policíaco. En este último se basa, pues, la posibilidad práctica de ese tipo de riqueza actual que se presenta en el extenso dominio del suelo y (!) en la gran propiedad territorial. Como es natural, todas las demás especies de la riqueza distributiva se explican históricamente de modo anólogo, y la dependencia indirecta del hombre respecto del hombre, que actualmente constituye el rasgo fundamental de las situaciones económicas más desarrolladas, no puede entenderse ni explicarse por sí misma, sino como herencia, algo modificada, de un anterior sometimiento directo y una anterior expropiación directa.

Hasta aquí el señor Dühring.

Tesis: el dominio de la naturaleza (por el hombre) presupone el dominio del hombre (por el hombre).

Prueba: la explotación de la *propiedad* de la tierra en *zonas grandes* ha sido siempre y en todo lugar realizada por siervos.

Prueba de la prueba: ¿Cómo puede haber grandes propietarios de la tierra sin siervos, puesto que el gran propietario con su fa-

milia y sin siervos no podría cultivar sino una reducida parte de sus posesiones?

Así, pues, para probar que el hombre, con objeto de someter a la naturaleza, tiene que empezar por someter al hombre, el señor Dühring transforma sin más "la naturaleza" en "propiedad de zonas grandes", y esta propiedad territorial — ¿sin determinar de quién?— se transforma en seguida en sus manos en propiedad de un gran señor, el cual, naturalmente, no puede cultivar sus tierras sin siervos.

En primer lugar, "dominio de la naturaleza" y "explotación de la propiedad de la tierra" no son en modo alguno lo mismo. El dominio de la naturaleza se realiza en la industria a una escala bastante más colosal que en la agricultura, la cual hasta hoy tiene que dejarse mandar por el tiempo atmosférico, en vez de dominarlo.

En segundo lugar, cuando nos limitamos a la explotación y administración de la propiedad de la tierra por grandes extensiones, lo que importa es a quién pertenece esa tierra. Y al principio de la historia de todos los pueblos de cultura no encontramos a los "grandes propietarios del suelo" que nos desliza aquí el señor Dühring con ese su habitual estilo de prestidigitador al que él llama "dialéctica natural", sino que encontramos comunidades tribales o de aldea con propiedad común de la tierra. Desde la India hasta Irlanda, la explotación de la propiedad de la tierra en grandes superficies ha tenido lugar inicialmente por obra de esas comunidades tribales o aldeanas: unas veces mediante el trabajo en cooperación a cuenta de la comunidad; otras veces en forma de explotación individual de parcelas concedidas temporalmente por la comunidad a las familias, pero manteniéndose al mismo tiempo el uso comunitario de bosques y pastos. También aquí es característico de los "profundísimos estudios especializados" del señor Dühring en el "terreno jurídico y político" el que no sepa nada de eso y el que sus obras completas manifiesten una total ignorancia de los decisivos trabajos de Maurer sobre la constitución primitiva de las *marcas* germánicas, fundamento de todo el derecho germánico; igualmente ignora el señor Dühring toda la literatura, en constante aumento, inspirada por Maurer, destinada a probar la comunidad primitiva de la propiedad del suelo en todos los pueblos de cultura asiáticos y europeos, y a exponer sus diversos modos de existencia y disolución. Del mismo modo que en el terreno del derecho francés y del inglés el señor Dühring se había "conquistado por sí mismo su propia ignorancia", con lo grande que ella era, así también

ha conseguido conquistarse otra aún mayor en el campo del derecho germánico. El hombre que tan grandilocuentemente se irrita por la limitación de horizonte de los profesores universitarios se encuentra hoy a lo sumo, en el terreno del derecho germánico, donde estaban los profesores hace veinte años.

Pura "libre creación e imaginación" del señor Dühring es su tesis de que terrateniente y siervos hayan sido imprescindibles para la explotación de la tierra en grandes superficies. En todo el Oriente, donde la comunidad o el Estado es propietario del suelo, falta incluso la palabra "terrateniente" en las lenguas, sobre lo cual puede informarse el señor Dühring cerca de los juristas ingleses que se martirizaron en vano en la India con la pregunta ¿quién es propietario de la tierra?, como el difunto príncipe Enrique LXXII de Reuss-Greiz-Schleiz-Lobenstein-Eberswald con la pregunta ¿quién es guardián nocturno? Los turcos introdujeron por vez primera en las tierras orientales por ellos conquistadas una especie de feudalismo agrario. Grecia entra en la historia, en su época heroica, ya con una organización en estamentos que es evidentemente resultado de una larga prehistoria desconocida; pero incluso allí la tierra es principalmente cultivada por campesinos independientes; las grandes propiedades de nobles y príncipes constituyen la excepción y desaparecen además poco después. Italia ha sido roturada principalmente por campesinos independientes; cuando en los últimos tiempos de la república romana las grandes posesiones, los latifundios, desplazaron a los campesinos de sus parcelas y los sustituyeron por esclavos, sustituyeron al mismo tiempo la agricultura por la ganadería y arruinaron a Italia, como ya Plinio sabía (*latifundia Italiam perdidere*). Durante la Edad Media domina en toda Europa (señaladamente en las zonas de roturación de tierras vírgenes) el cultivo por campesinos independientes; para lo que discutimos ahora es indiferente que tuvieran que rendir prestaciones a algún señor feudal, así como la entidad de éstas. Los colonos de la Frisia, la Baja Sajonia, Flandes y el Bajo Rin, que pusieron en cultivo la tierra arrebatada a los eslavos al este del Elba, lo hicieron como campesinos libres y aprovechando tasas de interés muy favorables, en modo alguno sometidos a "algún tipo de trabajo servil". La mayor parte de la tierra norteamericana ha sido abierta a la agricultura por el trabajo de campesinos libres, mientras que los grandes terratenientes del Sur, con sus esclavos y su cultivo destructor, agotaron el suelo hasta que ya no fue capaz de alimentar más que abetos, de tal modo que el algodón tuvo que ir emigran-

do cada vez más al Oeste. En Australia y Nueva Zelanda han fracasado todos los intentos del Gobierno inglés de producir artificialmente una aristocracia de la tierra. En resolución: si exceptuamos las colonias tropicales y subtropicales, en las que el clima impide al europeo realizar trabajos agrícolas, el gran señor de la tierra que rotura el suelo por medio de sus esclavos o siervos, sometiendo así la naturaleza a su dominio, resulta una pura imagen de la fantasía. La verdad es lo contrario. Cuando en la Antigüedad se presenta el gran terrateniente, como en Italia, no convierte tierra agreste en campo fértil, sino que transforma la tierra de labor preparada por el campesino en pastos para el ganado, despuebla y arruina todo el país. Sólo en tiempos modernos, desde que una población más densa ha aumentado el valor del terreno, y señaladamente desde que el progreso de la agronomía ha hecho aprovechable también la tierra mala, ha empezado la gran propiedad territorial a intervenir en gran escala en la roturación de tierras vírgenes y de pastos, y ello principalmente robando a los campesinos sus tierras comunales, igual en Inglaterra que en Alemania. Pero ni siquiera esto ha carecido de contrapeso. Por cada acre de tierras comunales que los grandes terratenientes han roturado en Inglaterra, han transformado en Escocia por lo menos tres acres de tierra ya roturada en pastos para ovinos, y, al final, incluso en cotos de caza mayor.

Nos estamos interesando aquí exclusivamente por la afirmación del señor Dühring según la cual la roturación de grandes extensiones de tierra —es decir, aproximadamente toda la zona de cultivos— no ha tenido lugar "jamás ni en ningún lugar" sino por medio de grandes terratenientes y de siervos; hemos visto que esa afirmación tiene "como presupuesto" una ignorancia histórica verdaderamente inaudita. Pero no nos preocupamos aquí de si en diversas épocas los esclavos han cultivado terrenos ya roturados, o roturados en gran parte (como ocurrió en la edad del florecimiento griego), o de si lo han hecho los siervos (como ocurrió en las explotaciones serviles desde la Edad Media); tampoco discutimos ahora cuál ha sido la función social de los grandes terratenientes en diversas épocas.

Y tras habernos presentado este magistral cuadro fantástico en el que no se sabe qué admirar más, si el arte de prestidigitador con que está compuesto o la falsificación histórica en que consiste, el señor Dühring exclama triunfalmente:

Como es natural, todos los demás géneros de riqueza distributiva *se explican históricamente de un modo análogo.*

Con lo que se ahorra, naturalmente, el tener que decir una palabrita siquiera sobre el origen del capital, por ejemplo.

Si el señor Dühring no quiere decir con su dominio del hombre por el hombre, como condición previa del dominio de la naturaleza por el hombre, sino que nuestra actual situación económica, el grado de desarrollo hoy alcanzado por la agricultura y la industria, es el resultado de una historia social desarrollada a través de contraposiciones de clase, relaciones de dominio y servidumbre, entonces está diciendo algo que desde el *Manifiesto Comunista* ha tenido tiempo de sobra para convertirse en un lugar común. Lo que importa es explicar el origen de las clases y de las relaciones de dominio, y si el señor Dühring no dispone para esa explicación más que de la repetida palabra "violencia", no nos puede hacer avanzar ni un paso. El simple hecho de que los dominados y explotados son en todo tiempo mucho más numerosos que los dominantes y explotadores —lo que quiere decir que la fuerza real está del lado de aquéllos— basta para poner de manifiesto la necedad de toda esta teoría de la violencia y el poder. Hay que explicar aún las relaciones de dominio y servidumbre.

Estas han nacido de dos modos.

Los hombres entran en la historia tal como primitivamente salen del reino animal en sentido estricto: aún semianimales, rudos, aún impotentes frente a las fuerzas naturales, aún sin conocer las propias, pobres, por tanto, como los animales, y apenas más productivos que ellos. Domina cierta igualdad en la situación vital, y también, para los cabezas de familia, una especie de igualdad en la posición social: por lo menos, hay una ausencia de clases sociales, ausencia que aún perdura en las comunidades espontáneas agrícolas de los posteriores pueblos de cultura. En todas esas comunidades hay desde el principio cierto interés común cuya preservación tiene que confiarse a algunos individuos, aunque sea bajo la supervisión de la colectividad: la resolución de litigios, la represión de extralimitaciones de los individuos más allá de lo que está justificado, vigilancia sobre las aguas, especialmente en los países calurosos, y, finalmente, funciones religiosas propias del selvático primitivismo de ese estadio. Tales funciones públicas se encuentran en las comunidades primitivas de todos los tiempos, en las más antiguas comunidades de las *marcas* germánicas igual que en la

India actual. Están, naturalmente, provistas de cierto poder y son los comienzos del poder estatal. Las fuerzas productivas crecen paulatinamente; la población, adensándose, crea en un lugar intereses comunes, en otro intereses en pugna entre las diversas comunidades, cuya agrupación en grandes complejos suscita una nueva división del trabajo, la creación de órganos para proteger los intereses comunes y repeler los contrarios. Estos órganos, que ya como representantes de los intereses colectivos de todo el grupo asumen frente a cada comunidad particular una determinada posición que a veces puede ser incluso de contraposición, empiezan pronto a independizarse progresivamente, en parte por el carácter hereditario de los cargos, carácter que se introduce casi obviamente porque en ese mundo todo procede de modo natural y espontáneo, y en parte porque esos cargos van haciéndose cada vez más imprescindibles a causa de la multiplicación de los conflictos con otros grupos. No es necesario que consideremos ahora cómo esa independización de la función social frente a la sociedad pudo llegar con el tiempo a ser dominio sobre la sociedad, cómo el que empezó como servidor se transformó paulatinamente en señor cuando las circunstancias fueron favorables, cómo, según las condiciones dadas, ese señor apareció como déspota o sátrapa oriental, como príncipe tribal griego, como jefe de clan céltico, etc., ni en qué medida durante esa transformación aplicó también la violencia; ni cómo, por último, las diversas personas provistas de dominio fueron integrando una clase dominante. Lo único que nos interesa aquí es comprobar que en todas partes subyace al poder político una función social: y el poder político no ha subsistido a la larga más que cuando ha cumplido esa su función social. Los muchos despotismos que han aparecido y desaparecido en Persia y la India sabían siempre muy bien que eran ante todo los empresarios colectivos de la irrigación de los valles fluviales, sin la cual no es posible la agricultura en esas regiones. Los cultos ingleses han sido los primeros que se han permitido olvidarlo en la India; los ingleses entregaron a la ruina los canales y las esclusas, y ahora están finalmente descubriendo, a causa del hambre que regularmente se produce, que han descuidado la única actividad que podía justificar su dominio de la India en la medida en que había justificado el de sus predecesores.

Pero junto a la formación de esa clase tuvo lugar la constitución de otra. La división espontánea del trabajo en el seno de la familia campesina permitió, alcanzado cierto nivel de bienestar, el añadido de una o más fuerzas de trabajo ajenas a la familia. Esto

ocurrió sobre todo en las tierras en las que había desaparecido la vieja posesión comunitaria del suelo, o en las que, por lo menos, el antiguo cultivo colectivo había pasado a segundo término tras el cultivo separado de las distintas parcelas por las familias correspondientes. La producción estaba ya lo suficientemente desarrollada como para que la fuerza de trabajo humana pudiera producir más de lo que necesitaba para su simple sustento; existían medios para sostener más fuerza de trabajo, así como los necesarios para ocuparla; la fuerza de trabajo se convirtió así en un *valor*. Pero la propia comunidad y la asociación a la que pertenecía no podían suministrar fuerza de trabajo disponible suplementaria. La guerra la suministró, y la guerra es tan antigua como la existencia simultánea de varios grupos sociales en contacto. Hasta entonces no se había sabido qué hacer con los prisioneros de guerra; se les había matado simplemente, y antes habían sido comidos. Pero en el nivel de la "situación económica" ahora alcanzado, esos prisioneros cobraron un valor: se les dejó vivir y se utilizó su trabajo. En vez de dominar la situación económica, el poder y la violencia quedaron, pues, constreñidos al servicio de la situación económica. Así se inventó la *esclavitud*. La esclavitud se convirtió pronto en la forma dominante de la producción en todos los pueblos que se habían desarrollado más allá del viejo tipo de comunidad; pero al final fue también una de las causas principales de su decadencia. La esclavitud posibilitó la división del trabajo en gran escala entre la agricultura y la industria, y, con esa división del trabajo, posibilitó también el florecimiento del mundo antiguo, la civilización griega. Sin esclavitud no hay Estado griego, ni arte griego, ni ciencia griega; sin esclavitud no hay Imperio Romano. Y sin el fundamento del helenismo y del romanismo no hay tampoco Europa moderna. No deberíamos olvidar nunca que todo nuestro desarrollo económico, político e intelectual tiene como presupuesto una situación en la cual la esclavitud fue reconocida como necesaria y universal. En este sentido podemos decir: no hay socialismo moderno sin esclavitud antigua.

Es muy fácil enzarzarse en vagos discursos a propósito de la esclavitud y otros fenómenos análogos, y derramar cólera altamente moral sobre semejantes vergüenzas. Pero con eso, desgraciadamente, no se hace sino repetir cosas por todos sabidas, a saber, que esas antiguas instituciones no corresponden ya a nuestra actual situación ni a los sentimientos determinados por ella. Y con eso no aprendemos nada acerca de cómo surgieron esas instituciones, por

qué subsistieron y qué papel desempeñaron en la historia. Al atender, en cambio, a estas cuestiones, tenemos que decir, por contradictorio y herético que ello pueda parecer, que la introducción de la esclavitud fue en aquellas circunstancias un gran progreso. Es, en efecto, un hecho que la humanidad ha empezado en la animalidad, y que, por tanto, ha necesitado medios casi animales y barbáricos para conseguir salir a flote de la barbarie. Las viejas comunidades primitivas, donde subsistieron a pesar de todo, constituyen precisamente desde hace milenios el fundamento de la más grosera forma de Estado, el despotismo oriental, desde la India hasta Rusia. En cambio, donde aquellas comunidades se desintegraron, los pueblos han progresado por sus propios medios, y su primer progreso económico consistió precisamente en el aumento y el desarrollo de la producción por medio del trabajo esclavo. Está claro que mientras la humanidad fue tan poco productiva que no pudo suministrar más que un escaso excedente de sus medios de vida necesarios, el aumento de las fuerzas productivas, la extensión del tráfico, el desarrollo del Estado y el derecho y el nacimiento del arte y de la ciencia no eran posibles sino mediante una intensificación de la división del trabajo, la cual requería como fundamento la gran división básica de dicho trabajo entre las masas que realizaban el sencillo trabajo manual y los pocos privilegiados dedicados a dirigir el trabajo, el comercio, los asuntos del Estado y, más tarde, el arte y la ciencia. La forma más simple y espontánea de esa gran división del trabajo fue precisamente la esclavitud. Dados los presupuestos históricos del mundo antiguo, especialmente del griego, el progreso hacia una sociedad basada en contraposiciones de clase no podía realizarse más que bajo la forma de esclavitud. Hasta para el esclavo se trató de un progreso; los prisioneros de guerra que suministraban la masa de los esclavos conservaron al menos la vida, mientras que antes no podían contar más que con ser muertos e incluso asados.

Añadamos con esta ocasión que todas las contraposiciones históricas conocidas entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, encuentran su explicación en esa productividad relativamente subdesarrollada del trabajo humano. Mientras la población que realmente trabaja está tan absorbida por su trabajo necesario que carece de tiempo para la gestión de los asuntos comunes de la sociedad —división del trabajo, asuntos de Estado, cuestiones jurídicas, arte, ciencia, etc.—, tiene[24] que haber una clase especial liberada del trabajo real y que resuelva esas cuestiones,

y esa clase no dejó nunca de cargar sobre las espaldas de las masas trabajadoras cada vez más trabajo en beneficio propio. El gigantesco aumento de las fuerzas productivas alcanzado por la gran industria permite finalmente dividir el trabajo entre todos los miembros de la sociedad sin excepción, limitando así el tiempo de trabajo de cada cual, de tal modo que todos se encuentren con tiempo libre para participar en los comunes asuntos de la sociedad, los teoréticos igual que los prácticos. Sólo ahora, pues, se ha hecho superflua toda clase dominante y explotadora, y hasta se ha convertido en un obstáculo al desarrollo social; y sólo ahora será despiadadamente suprimida, por mucho que se encuentre en posesión del "poder inmediato".

Si, pues, el señor Dühring se permite arrugar la nariz ante la civilización griega, porque ésta se basaba en la esclavitud, puede reprochar a los griegos, con la misma justificación, que no tuvieran máquinas de vapor ni telégrafo eléctrico. Y cuando afirma que nuestra moderna servidumbre asalariada no es más que una herencia, algo transformada y suavizada, de la esclavitud, y no debe explicarse por sí misma (es decir, por las leyes económicas de la sociedad moderna), o bien está afirmando que el trabajo asalariado es, como la esclavitud, una forma de servidumbre y de dominio de clase, cosa que sabe todo el mundo, o bien está sosteniendo una tesis falsa. Pues con la misma razón podríamos decir que el trabajo asalariado debe explicarse exclusivamente como forma suavizada de la antropofagia, que es la forma hoy día generalmente comprobada de utilización primitiva del enemigo vencido.

Con eso estará claro cuál es el papel que desempeña la violencia en la historia, comparado con el desarrollo económico. En primer lugar, todo poder político descansa originariamente en una función económica, social, y aumenta en la medida en que, por disolución de las comunidades primitivas, los miembros de la sociedad se transforman en productores, con lo que se alejan cada vez más de los administradores de las funciones sociales colectivas. Luego, cuando el poder político se ha independizado ya frente a la sociedad, se ha transformado de servidor en señor, puede actuar en dos sentidos. O bien lo hace en el sentido y la dirección del desarrollo económico objetivo, en cuyo caso no existe roce entre ambos y se acelera el desarrollo económico, o bien obra contra este desarrollo, y entonces sucumbe, con pocas excepciones, al desarrollo económico. Estas pocas excepciones son casos aislados de conquista en los cuales los salvajes conquistadores aniquilan o

expulsan a la población de un país, y destruyen o dejan agotarse las fuerzas productivas con las que nada saben hacer. Así hicieron los cristianos, al conquistar la España musulmana, con la mayor parte de los ingenios de irrigación en que se habían basado la agricultura y la horticultura de los moros. La conquista por un pueblo más atrasado perturba siempre, como es natural, el desarrollo económico, y destruye innumerables fuerzas productivas. Pero en la inmensa mayoría de los casos de conquista duradera o consolidada, el conquistador más primitivo tiene que adaptarse a la "situación económica" más desarrollada tal como ésta queda pasada la conquista; el conquistador es asimilado por los conquistados y tiene incluso que adoptar su lengua la mayoría de las veces. Pero cuando —aparte de los casos de conquista— el poder estatal interno de un país entra en contraposición con su desarrollo económico, como ha ocurrido hasta ahora, alcanzado cierto estadio, con casi todo poder político, la lucha ha terminado siempre con la caída del poder político. Sin excepciones e inflexiblemente, la evolución económica se ha abierto camino. Hemos citado ya el último ejemplo categórico: la Revolución Francesa. Si la situación económica y, con ella, la constitución económica de un determinado país dependieran, como quiere el señor Dühring, simplemente del poder político, no podría entenderse por qué a pesar de su "magnífico ejército" no consiguió Federico Guillermo III, luego de 1848, injertar los gremios medievales y otras manías románticas en los ferrocarriles, las máquinas de vapor y la gran industria de su país, entonces en pleno desarrollo; ni tampoco por qué el emperador de Rusia, que aún es mucho más poderoso, no sólo no puede pagar sus deudas, sino que tampoco consigue siquiera mantener su "poder" sin estar siempre dando sablazos a la "situación económica" de la Europa occidental.

Para el señor Dühring, el poder es lo absolutamente malo, el primer acto de poder es el pecado original, y toda su exposición es una jeremíada sobre la inoculación de pecado original que aquel acto fue para toda la historia sida, sobre el innoble falseamiento de todas las leyes naturales y sociales por aquel poder diabólico que es la fuerza. El señor Dühring no sabe una palabra de que la violencia desempeña también otro papel en la historia, un papel revolucionario; de que, según la palabra de Marx, es la comadrona de toda vieja sociedad que anda grávida de otra nueva; de que es el instrumento con el cual el movimiento social se impone y rompe formas políticas enrigidecidas y muertas. Sólo con suspiros y gemi-

dos admite la posibilidad de que tal vez sea necesaria la violencia para derribar la economía de la explotación del hombre: por desgracia, pues toda aplicación de la violencia desmoraliza al que la aplica. Esto hay que oír, cuando toda revolución victoriosa ha tenido como consecuencia un gran salto moral y espiritual. Y hay que oírlo en Alemania, donde un choque violento —que puede imponerse inevitablemente al pueblo— tendría por lo menos la ventaja de extirpar el servilismo que ha penetrado en la consciencia nacional como secuela de la humillación sufrida en la guerra de los Treinta Años. ¿Y esa mentalidad de predicador, pálida, sin savia y sin fuerza, pretende imponerse al partido más revolucionario que conoce la historia?

V

TEORIA DEL VALOR

Han pasado casi cien años desde que apareció en Leipzig un libro que ha tenido hasta comienzos de este siglo treinta y tantas ediciones, y ha sido distribuido y difundido en las ciudades y el campo por los funcionarios, los clérigos y los filántropos de todas clases, además de prescribirse de un modo general a las escuelas elementales como libro de lectura. El libro es *El amigo de los niños*, de Rochow. Ese libro se proponía adoctrinar a los jóvenes retoños de los campesinos y los artesanos acerca de su oficio y de sus deberes para con sus superiores sociales y estatales, y enseñarles al mismo tiempo una benéfica satisfacción con su destino terrenal, con el pan negro y las patatas, el trabajo de prestación servil, el salario bajo, los bastonazos paternos y otras alegrías semejantes; todo ello se hacía por medio de la ilustración entonces corriente en el país. Con esos fines se explicaba a la juventud de la ciudad y del campo cuán sabia es la institución natural por la cual el hombre tiene que ganarse con el trabajo su sostenimiento y sus goces, y cuán feliz es consiguientemente el campesino o el artesano, ya que le está permitido condimentar su comida con amargo trabajo, en vez de estar siempre torturado, como el rico glotón, por el estómago indispuesto, la retención biliar o el empacho, de tal modo que sólo con asco puede engullir incluso los más selectos bocados. Estas mismas vulgaridades que el viejo Rochow consideró adecuadas para la juventud campesina de la Sajonia electora de su tiempo nos ofrece el señor Dühring en las páginas 14 y siguientes de su *Curso* como lo "absolutamente fundamental" de la más reciente economía política.

"Las necesidades humanas tienen como tales sus leyes naturales, y, desde el punto de vista de su acrecentamiento, se encuentran encerradas en límites que sólo la innaturaleza puede rebasar durante algún tiempo, hasta que a la misma siguen la repugnancia, el tedio vital, el embotamiento, la amputación social y, finalmente, una salvadora aniquilación. . . Un juego que consista en puras distracciones, sin ninguna otra finalidad seria, lleva

pronto a estar de vuelta de todo, o, lo que es lo mismo, a desgastar toda sensibilidad. El trabajo real en una forma u otra es, pues, la ley social natural de las figuras sanas... Si los instintos y las necesidades no llevaran consigo un contrapeso, apenas podrían facilitar una existencia infantil, por no hablar ya de una evolución histórica progresiva. Si su satisfacción no acarreara trabajo, esos instintos y esas necesidades se agotarían prontamente sin dejar tras ellos más que una vacía existencia de pesados intervalos que se repiten... En todos los respectos, pues, la dependencia en que la actuación de los instintos y las pasiones se encuentra respecto de la superación de un obstáculo económico es una saludable ley básica de la constitución externa de la naturaleza y de la interna del hombre", etc.

Se trata, como se ve, de las más triviales trivialidades de un Rochow honorario, las cuales celebran en la obra del señor Dühring su centenario, y lo hacen, encima, como "profunda fundamentación" del único "sistema socialitario" verdaderamente crítico y científico.

Una vez puesto ese fundamento puede el señor Dühring seguir construyendo. Aplicando el método matemático, empieza por darnos una serie de definiciones según el modelo del antiguo Euclides. Este procedimiento es tanto más cómodo cuanto que le permite componer de tal modo sus definiciones que ya esté parcialmente contenido en ellas lo que habrá que demostrar con su ayuda. Así sabemos, por de pronto, que

el concepto rector de la economía es hasta hoy el de riqueza, y la riqueza, tal como realmente se la ha entendido hasta ahora histórico-universalmente, y tal como ha desarrollado su imperio, es "el poder económico sobre hombres y cosas".

La afirmación es incorrecta por dos razones. En primer lugar, la riqueza de las antiguas comunidades tribales y aldeanas no era en modo alguno dominio sobre hombres. Y, en segundo lugar, incluso en las sociedades que se mueven en contraposiciones de clase, la riqueza, en la medida en que incluye un dominio sobre seres humanos, es predominantemente y casi exclusivamente un dominio sobre esos seres *gracias a y por medio del* dominio sobre cosas. Desde tiempos muy tempranos, desde que la captura de esclavos y la explotación de los mismos se constituyeron en negocios distintos, los explotadores del trabajo esclavo tuvieron que comprar esclavos, o sea tuvieron que conseguir el dominio sobre seres humanos por medio del dominio sobre cosas, a saber, el precio del esclavo, los medios de sustento y de trabajo del esclavo. En toda la Edad Media, una gran posesión de tierras es la condición necesaria para que la nobleza feudal pueda contar con campesinos tributarios y obli-

gados a prestaciones gratuitas. Y hoy día, hasta un niño de seis años puede ver que la riqueza domina hombres exclusivamente por medio de las cosas de que dispone.

Pero ¿por qué tiene que elaborar el señor Dühring esa falsa definición de la riqueza? ¿Por qué tiene que desgarrar la conexión real que ha imperado en todas las sociedades clasistas que han existido? Lo hace para poder desplazar la riqueza del terreno económico al terreno moral. El dominio sobre cosas está muy bien, pero el dominio sobre hombres es cosa mala; y como el señor Dühring se ha prohibido a sí mismo explicar el dominio sobre hombres por el dominio sobre cosas, puede practicar de nuevo aquí un audaz pase de prestidigitación y explicarlo expeditivamente por la conocida violencia. La riqueza como dominio sobre hombres es "el bandidismo", con lo que llegamos de nuevo a una edición empeorada del primigenio y proudhoniano "la propiedad es el robo".

Y con esto hemos situado felizmente la riqueza al alcance de los dos puntos de vista esenciales de la producción y la distribución: riqueza como dominio sobre cosas es riqueza de producción, el lado bueno de la riqueza; riqueza como dominio sobre hombres es la riqueza de distribución que ha existido hasta hoy, el lado malo de la riqueza: ¡afuera con él! Aplicado a la situación actual, ese principio significa: el modo capitalista de producción está muy bien y puede seguir existiendo, pero el modo capitalista de distribución no vale y tiene que suprimirse. A esos absurdos lleva el escribir sobre economía sin haber entendido siquiera la conexión entre producción y distribución.

Luego de la riqueza se define el valor, del modo siguiente:

> "El valor es la validez que tienen las cosas y prestaciones económicas en el tráfico." Esa validez corresponde "al precio o a cualquier otro nombre equivalente, como, por ejemplo, el salario".

Dicho de otro modo: el valor es el precio. O más bien, por no ser injustos con el señor Dühring, sino recoger en lo posible con sus propias palabras el absurdo de su definición: el valor son los precios. Pues en la página 19 nos dice: "el valor y los precios que lo expresan en dinero", comprobando, pues, él mismo que un mismo valor tiene muy diversos precios y, por tanto, con su definición, otros tantos valores diversos. Si Hegel no estuviera muerto hace mucho tiempo, se ahorcaría al ver estos resultados. Pues ni con toda su teología habría conseguido él producir este valor que tiene tantos valores diversos cuantos diversos precios tiene. Hace falta,

en efecto, toda la seguridad del señor Dühring para empezar una nueva y más profunda fundamentación de la economía con la declaración de que la única diferencia conocida entre precio y valor es que el uno está expresado en dinero y el otro no.

Pero con todo esto seguimos sin saber qué es el valor, y aún menos con qué se determina. El señor Dühring tiene, pues, que añadir más explicaciones.

"De un modo completamente general, la ley fundamental de la comparación y estimación en que se basan el valor y los precios que lo expresan en dinero se encuentra por de pronto en el terreno de la mera producción, dejando aparte el de la distribución, que introduce en el concepto de valor un segundo elemento. Los obstáculos mayores o menores que ponen las condiciones naturales a los esfuerzos encaminados a procurarse cosas, y por los cuales se les imponen mayores o menores gastos de energía económica, determinan también. . . el valor mayor o menor", y éste se estima según "la resistencia a esa actividad de procura de cosas, opuesta por la naturaleza y las circunstancias. . . La medida en la cual hemos puesto nuestra propia energía en las cosas es la causa inmediatamente decisiva de la existencia de valor en general y de cualquier cantidad determinada del mismo".

En la medida en que todo eso tiene un sentido, significa lo siguiente: el valor de un producto del trabajo se determina por el tiempo de trabajo necesario para su producción, y esto lo sabíamos hace mucho tiempo y sin necesidad de que nos lo dijera el señor Dühring. En vez de comunicar sencillamente el hecho, él tiene que envolverlo en su estilo oracular, el cual acaba por falsearlo. Pues es literalmente falso que la medida en la cual cualquier persona pone su energía en alguna cosa (por seguir usando el altisonante lenguaje) sea la causa inmediatamente decisiva del valor y la cantidad del mismo. En primer lugar, importa saber en qué cosa se ha puesto esa energía; y, en segundo lugar, también interviene el modo como haya sido puesta. Si nuestro individuo produce una cosa que no tenga ningún valor de uso para otros, toda su energía no conseguirá producir ni un átomo de valor; y si se empeña en fabricar con la mano un objeto producido veinte veces más barato por una máquina, entonces diecinueve vigésimos de la energía que ha puesto en ello no producen ni una determinada cantidad de valor ni valor en absoluto.

Por lo demás, también falsea completamente la realidad el transformar el trabajo productivo que crea productos positivos en una mera y negativa superación de una resistencia. Si ello fuera así, tendríamos, por ejemplo, que operar del modo siguiente para

conseguir una camisa: primero superaríamos la resistencia de la semilla de algodón contra el ser sembrada y el crecer, luego la resistencia del algodón maduro a su recolección, embalado y transporte, luego su resistencia contra el desembalado, el peinado y el hilado, luego la resistencia del hilado al tejido, la del tejido al blanqueado y al cosido, y, finalmente, la resistencia de la camisa ya lista al ser vestida.

¿Qué utilidad tiene toda esa pueril inversión falseadora de los hechos? La de permitir pasar del "valor de producción", valor verdadero, pero hasta ahora sólo ideal, por medio de la "resistencia", al único valor que hasta ahora impera en la historia, el valor de "distribución" falseado por la violencia:

Además de la resistencia ofrecida por la naturaleza... hay otro obstáculo puramente social... Entre los hombres y la naturaleza aparece un poder obstaculizador, que es el hombre mismo. El hombre pensado aislado y solo se enfrenta libremente con la naturaleza... Pero la situación cambia en cuanto que imaginamos un segundo hombre que, con el puñal en la mano, ocupa los accesos a la naturaleza y sus fuentes materiales, y exige un precio de una forma u otra para permitir el acceso a ellas. Este segundo... grava prácticamente al otro y es así el motivo de que el valor de lo deseado resulte mayor de lo que podría ser sin esa obstaculización social y política de la procura o producción de las cosas... Son muy diversas las formas posibles de esta validez artificialmente aumentada de las cosas, la cual tiene, naturalmente, su paralelo en el correspondiente rebajamiento de la validez del trabajo... Por eso es una ilusión considerar el valor desde el primer momento como un equivalente en el sentido propio de la palabra, es decir, como un equilibrio o como una relación de intercambio constituida según el principio de la igualdad de prestación y contraprestación... Antes al contrario, el rasgo característico de una teoría correcta del valor consistirá en que las causas más generales de estimación que se formulen en ella no coincidan con la específica forma de validez basada en la constricción de la distribución. Esta cambia con la constitución social, mientras que el valor económico propiamente dicho no puede ser más que un valor de producción medido por comparación con la naturaleza, y no puede, por tanto, modificarse más que con los obstáculos puestos a la producción por causas puramente naturales y técnicas.

El valor prácticamente imperante de una cosa consiste, pues, según el señor Dühring, en dos partes: primera, el trabajo contenido en ella, y, segunda, el suplemento de tributación, impuesto "con el puñal en la mano". Dicho de otro modo: el valor hoy imperante es un precio de monopolio. Mas si, como dice esta teoría del valor, todas las mercancías tienen ese precio de monopolio, entonces no queda más que esta alternativa: o bien todo el mundo pierde

como comprador lo que ha ganado como vendedor, con lo que los precios han cambiado nominalmente, pero siguen siendo en realidad lo que eran antes, iguales, y todo sigue como estaba y el célebre valor de distribución es mera apariencia, o bien los supuestos gravámenes y tributos representan una suma de valor real, a saber, una suma producida por la clase trabajadora y productora de valor, pero que se apropia la clase de los monopolistas; esa suma de valor consta entonces de trabajo no pagado; en este caso, a pesar del hombre con el puñal en la mano, a pesar de los supuestos tributos y del supuesto valor de distribución, nos encontramos con la teoría marxiana de la *plusvalía.*

Examinemos ahora algunos ejemplos de ese célebre "valor de distribución". En las páginas 135 y siguiente encontramos:

"La formación del precio por medio de la competencia individual debe considerarse también como una forma de la distribución económica y de la tributación recíproca...; supóngase que las existencias de una mercancía necesaria disminuyen de repente de un modo considerable: entonces el vendedor se encuentra con un desproporcionado poder para explotar...; el aumento puede ser colosal, como muestran especialmente aquellas circunstancias anómalas en las que se interrumpe por algún tiempo considerable el suministro de artículos necesarios", etc. Hay además en el curso normal de las cosas monopolios de hecho que se permiten un aumento arbitrario de los precios, como ocurre con los ferrocarriles, las sociedades de suministro de agua y gas del alumbrado a las ciudades, etc.

Es de antiguo sabido que tales ocasiones de explotación monopolista se dan efectivamente. Lo nuevo es presentar los precios de monopolio que así se producen no como excepciones y casos especiales, sino como ejemplo clásico de la determinación hoy dominante del valor. ¿Cómo se determinan los precios de los productos alimenticios? El señor Dühring contesta: Id a una ciudad sitiada, con todos los suministros cortados, informaos de ello. ¿Cómo obra la competencia en la determinación del precio del mercado? Preguntad al monopolio, que él os lo explicará.

Por lo demás, tampoco en estos monopolios puede descubrirse al hombre del puñal en la mano que, según el señor Dühring, tiene que estar tras ellos. Antes al contrario: en las ciudades sitiadas, el hombre del puñal, el comandante, si realmente cumple con sus funciones, termina muy pronto con el monopolio, y confisca las reservas monopolísticas para distribuirlas homogéneamente. Por otra parte, cuando los hombres del puñal han intentado fabricar un "valor de distribución", no han cosechado más que malos ne-

gocios y pérdidas de dinero. Con su monopolización del comercio de las Indias Orientales, los holandeses han arruinado su monopolio y su comercio. Los dos gobiernos más fuertes que han existido nunca, el gobierno revolucionario norteamericano y la Convención francesa, se atrevieron a fijar precios máximos, y fracasaron miserablemente. El gobierno ruso se esfuerza desde hace años por levantar la cotización del papel moneda ruso —rebajado constantemente por él en Rusia con la emisión de billetes incanjeables— mediante una compra no menos constante de letras contra Rusia en Londres. En pocos años le ha costado este gusto cerca de sesenta millones de rublos, y el rublo está hoy por debajo de los dos marcos, en vez de por encima de los tres. Si el puñal tiene esa virtud económica mágica que le atribuye el señor Dühring, ¿por qué no ha conseguido a la larga ningún gobierno infundir a un dinero malo el "valor de distribución" del dinero bueno, o a los *assignats* el del oro? ¿Y dónde está el puñal que asuma el mando en el mercado mundial?

Hay además una forma principal en la cual el valor de distribución media la apropiación de prestaciones de otros sin contraprestación: es la renta de las posesiones, es decir, la renta de la tierra y el beneficio del capital. Nos limitamos por ahora a registrar esto, sólo para poder decir que ello es todo lo que se nos indica acerca del célebre "valor de distribución". ¿Todo? No, no todo. Escuchemos:

> A pesar del dúplice punto de vista que destaca en el reconocimiento de un valor de producción y un valor de distribución, sigue empero existiendo en la base un *algo común* como *aquel objeto del que constan todos los valores* y con el cual, por tanto, se miden. La medida inmediata y natural es el gasto de energía, y la unidad más simple es la energía humana en el más rudo sentido de la palabra. Esta última se reduce al tiempo de existencia, cuyo *auto*sostenimiento representa a su vez la superación de cierta suma de dificultades de la alimentación y de la vida. El valor de distribución o apropiación no existe en forma pura más que cuando se cambia por prestaciones o cosas de valor real de producción el poder de disposición sobre cosas no producidas, o, dicho más vulgarmente, esas cosas mismas. Lo homogéneo que se encuentra indicado y representado en toda expresión de valor, y por tanto también en los elementos de valor apropiados por la distribución sin contraprestación, consiste en el gasto de energía humana que se encuentra... incorporado... a cada mercancía.

¿Qué decir a esto? Si todos los valores de las mercancías se miden por la energía humana incorporada a ellas, ¿qué queda del valor de distribución, del suplemento del precio y de la tributa-

ción? El señor Dühring nos dice sin duda que también cosas no producidas, e incapaces, por tanto, de tener propiamente un valor, reciben un valor de distribución y pueden cambiarse por cosas producidas, con valor. Pero al mismo tiempo nos dice que *todos* los valores, por tanto, también los pura y exclusivamente de distribución, consisten en la energía incorporada a ellos. Desgraciadamente no nos dice cómo va a incorporarse energía a una cosa no producida. En todo caso, al final de esa confusión de valores queda claro que el valor de distribución, el suplemento de precio impuesto a las mercancías por la posición social, la imposición de tributos por el puñal, se reducen a nada; el valor de las mercancías se determina exclusivamente por la cantidad de energía humana, vulgo trabajo, que se encuentra incorporada en ellas. El señor Dühring dice, pues, aunque confusa y desaliñadamente, si se prescinde de la renta de la tierra y de los pocos precios de monopolio, lo mismo que hace tiempo dijo clara y precisamente la teoría del valor de Ricardo-Marx.

Lo dice, y en el mismo momento dice lo contrario. Basándose en las investigaciones de Ricardo, Marx dice: el valor de las mercancías se determina por el trabajo humano genérico socialmente necesario que está incorporado en ellas, y que se mide a su vez por su duración. El trabajo es la medida de todos los valores, y él mismo no tiene ningún valor. El señor Dühring, en cambio, después de presentar también al trabajo, en su flamígero estilo, como medida del valor, continúa:

el trabajo "se reduce al tiempo de existencia, cuyo autosostenimiento representa a su vez la superación de cierta suma de dificultades de la alimentación y de la vida".

Pasemos por alto la confusión entre el tiempo de trabajo, que es lo que importa aquí, y el tiempo de existencia, que hasta ahora no ha creado nunca valores ni puede medirlos; esa confusión se debe simplemente al deseo de originalidad. Pasemos también por alto la falsa apariencia "societaria" que tiene que infundir a ese tiempo de existencia el "*auto*sostenimiento"; desde que existe el mundo y mientras exista, todo el mundo tiene que autosustentarse a sí mismo en el sentido de que tiene que consumir él mismo sus medios de existencia. Suponiendo que el señor Dühring se hubiera expresado en forma precisa y desde el punto de vista de la economía, la anterior frase no significa absolutamente nada o significa lo siguiente: el valor de una mercancía se determina por el tiempo

de trabajo incorporado a ella, y el valor de este tiempo de trabajo se determina por el de los alimentos necesarios para sustentar al trabajador durante ese tiempo. Y para la sociedad actual esto significa: el valor de una mercancía se determina por el *salario* contenido en ella.

Con esto llegamos por fin a lo que realmente quiere decir el señor Dühring. El valor de una mercancía se determina por los costes de producción, dicho en el lenguaje de la economía vulgar;

frente a lo cual Carey "subrayó la verdad de que no son los costes de producción los que determinan el valor, sino los costes de reproducción". (*Historia crítica*, pág. 401).

Más tarde consideraremos la cuestión de esos costes de producción o reproducción; aquí nos limitaremos a indicar que, como es sabido, se componen de salario del trabajo y beneficio del capital. El salario del trabajo representa el "gasto de energía" incorporado a la mercancía, el valor de producción. El beneficio representa el tributo o suplemento de precio impuesto por el capitalista, puñal en mano, gracias a su monopolio, o sea el valor de distribución. Y así se resuelve toda la contradictoria confusión de la teoría dühringiana del valor en la más hermosa y armónica claridad.

La determinación del valor de la mercancía por el salario del trabajo, que en Adam Smith se entrecruza aún frecuentemente con la determinación del valor por el tiempo de trabajo, ha sido expulsada de la economía científica desde Ricardo, y no se mantiene hoy más que en la economía vulgar. Los más triviales sicofantes del existente orden social capitalista son los que hoy predican la determinación del valor por el salario del trabajo, presentando al mismo tiempo el beneficio del capitalista como un tipo superior de salario, un salario de la renuncia (de la renuncia a gastarse el capital en juergas), como premio del riesgo, como salario de la dirección de los asuntos, etc. El señor Dühring no se diferencia de ellos más que por el hecho de declarar robo al beneficio. Dicho de otro modo: el señor Dühring basa directamente su socialismo en las doctrinas de la economía vulgar de peor calidad. Lo que ocurra a esa economía vulgar ocurrirá a su socialismo. Ambos se sostendrán y caerán juntos.

Es claro que lo que un trabajador produce y lo que cuesta son cosas tan distintas como lo que produce y lo que cuesta una máquina. El valor creado por un trabajador en una jornada de doce horas no tiene nada en común con el valor de los alimentos que

consume en esa jornada de trabajo con sus pausas correspondientes. En esos alimentos puede estar incorporado un tiempo de trabajo de tres, cuatro o siete horas, según el grado de desarrollo del rendimiento del trabajo. Supongamos que hayan hecho falta siete horas para producir esos alimentos; entonces la teoría económica vulgar del valor, que ha aceptado el señor Dühring, significa que el producto de doce horas de trabajo tiene el valor del producto de siete horas de trabajo, que doce horas de trabajo son iguales a siete horas de trabajo, o sea que 12 = 7. Aún puede expresarse eso más claramente: pongamos que un trabajador del campo, independientemente de las condiciones sociales, produce veinte hectolitros de trigo al año. Supongamos que en este tiempo consume una suma de valores que se expresa en una suma de quince hectolitros de trigo. Entonces los veinte hectolitros de trigo tienen el mismo valor que los quince, y ello en el mismo mercado y en circunstancias que por lo demás se mantienen idénticas. Aquí tenemos que 20 es 15. Y a esto se llama economía.

Toda evolución de la sociedad humana por encima del nivel de salvajismo animal empezó el día en que el trabajo de la familia creó más productos de los que eran necesarios para su sustento, el día, esto es, en que una parte del trabajo pudo aplicarse no ya a la producción de meros medios de vida, sino a la de medios de producción. El fundamento de todo progreso social, político e intelectual fue y sigue siendo la existencia de un excedente del producto del trabajo respecto de los costes de sostenimiento del trabajo, y la formación y el incremento de un fondo social de producción y reserva procedente de aquellos excedentes. En la historia transcurrida hasta ahora, ese fondo estuvo en poder de una clase privilegiada, que consiguió con él también el poder político y la dirección espiritual. La próxima transformación social hará finalmente social ese fondo de producción y reserva, es decir, la masa total de las materias primas, los instrumentos de producción y los alimentos, al sustraerlos a la disposición de aquella clase privilegiada y adjudicándolos como bien común a la sociedad entera.

O lo uno o lo otro. O el valor de las mercancías se determina por los costes de sostenimiento del trabajo necesario para su producción, es decir, en la actual sociedad, por el salario. Y entonces cada trabajador recibe *con su salario el valor del producto de su trabajo*, y resulta imposible la explotación de la clase de los asalariados por la clase de los capitalistas. Supongamos que en una determinada sociedad el coste del sostenimiento de un obrero se

exprese por la suma de tres marcos. Entonces, según la anterior teoría de la economía vulgar, el producto diario del trabajador tiene el valor de tres marcos. Supongamos ahora que el capitalista que utiliza a ese trabajador añada al producto un beneficio, un gravamen de un marco, y lo venda por cuatro marcos. Lo mismo hacen los demás capitalistas. Pero entonces el trabajador en cuestión no va a poder seguir comprando su sustento diario con tres marcos, sino que necesitará también él cuatro. Y como se supone que todas las demás circunstancias se mantienen idénticas, el salario expresado en alimentos tiene que ser el mismo, y el salario expresado en dinero tiene que subir, y ello precisamente desde los tres marcos diarios a cuatro. Lo que los capitalistas sustraen a la clase obrera en forma de beneficio tienen, pues, que devolvérselo en forma de salario. Estamos, pues, otra vez al principio: si el salario determina el valor, no es posible una explotación del trabajador por el capitalista. Pero también es imposible la formación de un excedente de productos, pues los trabajadores consumen, según ese supuesto, tanto valor cuanto producen. Y como los capitalistas no producen ningún valor, ni siquiera puede entenderse de qué quieren vivir. Si, pues, existe a pesar de todo aquel excedente de la producción sobre el consumo, aquel fondo de reserva y producción, y precisamente en las manos de los capitalistas, entonces no queda como explicación sino que los trabajadores consumen meramente el *valor* de las mercancías para sustentarse, mientras que las mercancías mismas quedan en manos de los capitalistas para su uso ulterior.

O bien: si ese fondo de producción y reserva existe efectivamente en manos de los capitalistas, si efectivamente ha surgido por la acumulación de beneficios (prescindiendo aquí por el momento de la renta de la tierra), entonces consiste necesariamente en la acumulación del excedente del producto del trabajo, suministrado por la clase obrera a la clase de los capitalistas, sobre la suma de salarios pagada por la clase de los capitalistas a la clase trabajadora. Pero en este caso el valor no se determina por el salario, sino por la cantidad de trabajo; la clase trabajadora suministra, pues, a la clase capitalista, en el producto del trabajo, una cantidad de valor mayor que la que recibe como pago en el salario, y entonces el beneficio del capital se explica, como todas las demás formas de apropiación de producto del trabajo ajeno y no pagado, como mero elemento de esta *plusvalía* descubierta por Marx.

Dicho sea de paso: en todo el *Curso* de economía no se habla

jamás del gran descubrimiento con el que Ricardo empieza su obra capital:

Que el valor de una mercancía depende de la cantidad de trabajo necesaria para su producción, y no de la retribución mayor o menor pagada por ese trabajo.[25]

En la *Historia crítica*, ese descubrimiento de Ricardo se liquida con la siguiente fraseología de oráculo sibilino:

No se da cuenta [Ricardo] de que la mayor o menor proporción en la cual el salario puede ser (!) una referencia a las necesidades vitales... tiene que acarrear también diversas configuraciones de las relaciones de valor.

El lector puede interpretar una frase así del modo que quiera, pero lo más seguro es no interpretarla de ninguna manera.

Llegados a este punto, el lector puede escoger, de entre las cinco clases de valor que nos presenta el señor Dühring, la que más le guste: el valor de producción, que procede de la naturaleza, o el valor de distribución, que ha sido creado por la maldad del hombre y que se caracteriza por ser medido por el gasto de energía que no está realmente en él; o, tercero, el valor medido por el tiempo de trabajo; o, cuarto, el valor medido por los costes de reproducción; o, finalmente, el valor medido por el salario. La selección es, pues, abundante, la confusión completa, y no nos queda ya sino exclamar con el mismo señor Dühring:

La doctrina del valor es la piedra de toque de la madurez de los sistemas económicos.

VI

TRABAJO SIMPLE Y TRABAJO COMPUESTO

El señor Dühring ha descubierto en Marx una chapucería económica de colegial que constituye al mismo tiempo una herejía socialista, verdadero peligro público.

La teoría marxiana del valor no es más que "la común... doctrina de que el trabajo es la causa de todos los valores, y el tiempo de trabajo la medida del mismo. Con esto queda en completa oscuridad el modo como hay que concebir el diversificado valor del trabajo que suele llamarse calificado... Cierto que, también según nuestra teoría, sólo el tiempo de trabajo aplicado puede medir los costes naturales y, por tanto, el valor absoluto de las cosas económicas; pero en este caso debe considerarse igual en valor el tiempo de trabajo de cada cual, y sólo habrá que considerar además, a propósito de prestaciones cualificadas, cómo coopera con el tiempo individual de trabajo de un individuo el de otras personas... por ejemplo, en la herramienta utilizada. Así, pues, no ocurre, como en la nebulosa concepción del señor Marx, que el tiempo de trabajo de alguien valga ya en sí más que el de otra persona, porque haya en él, por así decirlo, más tiempo medio de trabajo condensado, sino que todo tiempo de trabajo es, sin excepciones y básicamente, del mismo valor, sin que sea necesario pensar además en un valor medio, y lo único que hay que hacer ante las prestaciones de una persona, igual que ante cualquier producto terminado, es advertir cuánto tiempo de trabajo de otras personas puede estar encubierto en la aplicación de un tiempo de trabajo aparentemente propio. Y para la rigurosa validez de la teoría no significa ninguna diferencia el que se trate de una herramienta de producción para uso de la mano, o de la mano misma, y hasta de la cabeza, cosas todas que sin el tiempo de trabajo de otras gentes no habrían podido cobrar la propiedad peculiar y la capacidad de rendimiento que tienen. En cambio, el señor Marx, en todas sus exposiciones sobre el valor, no consigue liberarse del fantasma, siempre presente en el fondo, de un tiempo de trabajo cualificado. Lo que le ha impedido liberarse de esta tendencia es la mentalidad tradicional de las clases cultivadas, para las cuales tiene que ser una monstruosidad el admitir que el tiempo de trabajo de un peón es, desde el punto de vista económico, exactamente del mismo valor que el del arquitecto".

El paso de Marx que ha dado ocasión a esa "majestuosa cólera" del señor Dühring es muy corto. Marx está buscando qué es

lo que determina el valor de las mercancías, y se responde: el trabajo humano contenido en ellas. Este trabajo, sigue diciendo, "es gasto de simple fuerza de trabajo, poseída en media por todo hombre normal, sin especial desarrollo, en su organismo somático... El trabajo complicado se considera simplemente como trabajo simple potenciado o, más bien, multiplicado, de tal modo que un *quantum* menor de trabajo complicado equivale a un *quantum* mayor de trabajo simple. La experiencia enseña que esta reducción se practica constantemente. Aunque una mercancía sea producto del trabajo más complicado, su valor la confronta con el producto del trabajo simple, y por eso ella misma no representa sino un determinado *quantum* de trabajo simple. Las diversas proporciones según las cuales diversas clases de trabajo se reducen a trabajo simple como a unidades de medida se establecen por un proceso social que tiene lugar a espaldas de los productores, y por eso les parecen a éstos dadas por el uso".

En ese texto de Marx se trata por de pronto sólo de la determinación del valor de *mercancías*, esto es, de objetos producidos en una sociedad compuesta de productores privados, por éstos y a su cuenta, objetos que se intercambian los unos con los otros. No se trata, pues, en absoluto del "valor absoluto", exista éste donde bien le parezca, sino del valor imperante en una determinada forma de sociedad. Este valor, en esa determinada versión histórica, resulta creado y medido por el trabajo humano incorporado a las mercancías, y este trabajo humano se presenta además como gasto de simple fuerza de trabajo. Pero no todo trabajo es mero gasto de simple fuerza humana de trabajo; muchos géneros de trabajo suponen la aplicación de habilidades o conocimientos adquiridos con más o menos esfuerzo, tiempo y gasto de dinero. ¿Producen esas especies de trabajo compuesto, en un mismo tiempo, el mismo valor mercantil que el trabajo simple, el gasto de mera y simple fuerza de trabajo? Evidentemente, no. El producto de la hora de trabajo compuesto es una mercancía de valor superior, doble o triple, comparado con el producto de la hora de trabajo simple. Mediante esa comparación, el valor de los productos del trabajo compuesto se expresa en determinadas cantidades de trabajo simple; pero esta reducción del trabajo compuesto tiene lugar por un proceso social que se realiza a espaldas de los productores, por un mecanismo que en este punto, en el desarrollo de la teoría del valor, no se puede sino comprobar, no explicar.

Marx registra en ese texto este simple hecho que se realiza dia-

riamente ante nosotros en la actual sociedad capitalista. El hecho es tan indiscutible, que ni el mismo señor Dühring lo discute, ni en el *Curso* ni en su historia de la economía, y la exposición de Marx es tan simple y transparente que seguramente al leerla nadie, excepto el señor Dühring, "queda en completa oscuridad". A causa de esa su completa oscuridad, el señor Dühring confunde el valor mercantil, con cuya única investigación está Marx ocupado en ese texto, con los "costes naturales", los cuales adensan aún aquella oscuridad, y hasta con el "valor absoluto", que hasta ahora, y que sepamos, no ha tenido nunca curso en la economía. Mas sea lo que sea lo que el señor Dühring entiende por costes naturales, y cualquiera que sea también aquella de sus cinco clases de valor que tenga el honor de representar el valor absoluto, el hecho es que Marx no habla de ninguna de esas cosas, sino sólo del valor mercantil, y que en toda la sección de *El Capital* sobre el valor no hay ni siquiera una vaga alusión a que Marx considere aplicable también a otras formas de sociedad la teoría del valor mercantil, tal como está, o ampliada o restringida.

No ocurre, sigue diciendo el señor Dühring, "no ocurre, como en la nebulosa concepción del señor Marx, que el tiempo de trabajo de alguien valga ya en sí más que el de otra persona, porque haya en él, por así decirlo, más tiempo medio de trabajo condensado, sino que todo tiempo de trabajo es, sin excepciones y básicamente, del mismo valor, sin que sea necesario pensar además en un valor medio".

Es una suerte para el señor Dühring que el destino no haya hecho de él un fabricante, pues con ello le ha evitado fijar el valor de sus mercancías según esta nueva regla, y hundirse así infaliblemente en la bancarrota. Pero ¿cómo? ¿Es que nos encontramos aún en la sociedad de los fabricantes? En modo alguno. Con los costes naturales y el valor absoluto el señor Dühring nos ha obligado a dar un salto, verdadero salto mortal, desde el perverso mundo actual de los explotadores hasta su propia comuna económica del futuro, hasta la límpida atmósfera de la igualdad y la justicia, razón por lo cual, aunque aún sea prematuro, tenemos que echar ya un vistazo a ese mundo nuevo.

Cierto que, según la teoría del señor Dühring, también en la comuna económica el tiempo de trabajo utilizado es lo único que puede medir el valor de las cosas económicas, pero aquí el tiempo de trabajo de todos debe considerarse por principio exactamente igual en valor: todo tiempo de trabajo es sin excepción y básica-

mente equivalente, y ello sin necesidad de pensar en un valor medio. Y ahora compárese con ese radical socialismo igualitario la nebulosa idea de Marx, según la cual el tiempo de trabajo de alguien es ya en sí más valioso que el de otra persona cuando en él hay condensado más tiempo medio de trabajo, idea en la que le tiene preso la tradicional mentalidad de las clases cultas, a las que tiene que parecer una monstruosidad que el tiempo de trabajo del peón y el del arquitecto deban reconocerse como plenamente equivalentes desde el punto de vista económico.

Desgraciadamente, Marx ha puesto al paso de *El Capital* antes citado la pequeña breve nota: "El lector debe observar que aquí no se habla del *salario* o valor que el trabajador *recibe*, por ejemplo, por un día de trabajo, sino del *valor mercantil* en el cual se *objetiva* su día de trabajo".[26] Marx, que parece haber previsto aquí la aparición de sus dühringes, toma él mismo precauciones para que sus citadas palabras no se apliquen siquiera al salario a pagar en la actual sociedad por un trabajo compuesto, por ejemplo. Y si el señor Dühring, no contento con hacer esa interpretación excluida por Marx, presenta además esas frases como los principios según los cuales Marx querría ver regulada la distribución en la sociedad organizada de modo socialista, comete una falsificación tan desvergonzada que sólo resulta comparable con la literatura premeditadamente difamatoria.

Pero contemplemos, a pesar de todo, con algo más de detalle la teoría de la igualdad de valor. Todo tiempo de trabajo es plenamente equivalente, el del peón al del arquitecto. Así, pues, el tiempo de trabajo, y con él el trabajo mismo, tienen un valor. Pero el trabajo es el productor de todos los valores. Él es lo único que da un valor en sentido económico a los productos naturales. El valor mismo no es sino la expresión del trabajo humano socialmente necesario objetivado en una cosa. Por tanto, el trabajo *no puede* tener un valor. Hablar del valor del trabajo y querer determinarlo es lo mismo que hablar del valor del valor o del peso del peso, no de un cuerpo pesado, y querer determinarlos. El señor Dühring se desentiende de personajes como Owen, Saint-Simon y Fourier llamándolos alquimistas sociales. Al especular y fabular sobre el valor del tiempo de trabajo, es decir, del trabajo, prueba él mismo estar muy por debajo de los verdaderos alquimistas. Y ahora apréciese la osadía con la que el señor Dühring atribuye a Marx la afirmación de que el tiempo de trabajo de alguien tiene ya en sí mismo más valor que el de otra persona, lo que supone afirmar que el

tiempo de trabajo y el trabajo tienen un valor. Eso se atribuye a Marx: a Marx, que ha sido el primero en exponer que el trabajo *no puede* tener ningún valor, y por qué no puede tenerlo.

La comprensión de que el trabajo no tiene valor ni puede tenerlo es de suma importancia para el socialismo, el cual se propone emancipar a la fuerza de trabajo humana de su situación de *mercancía.* Al comprender eso caducan todos los intentos —heredados por el señor Dühring del espontáneo socialismo obrero— de regular la futura distribución de los medios de existencia como una especie de superior salario del trabajo. Además, de aquella comprobación se sigue la ulterior comprensión de que la distribución, en la medida en que está dominada por puntos de vista puramente económicos, se regulará por el interés de la producción, y la producción se promueve del mejor modo mediante una forma de distribución que permita a *todos* los miembros de la sociedad desarrollar del modo más polifacético posible sus capacidades, así como mantenerlas y ejercitarlas. Cierto que a la mentalidad del señor Dühring, heredada de la de las clases cultivadas, tiene que parecerle monstruoso que un día deje de haber peones y arquitectos de profesión, y que el hombre que durante media hora haya dado instrucciones en calidad de arquitecto pueda llevar también durante un rato la carretilla, hasta que vuelva a ser útil su actividad como arquitecto. ¡Bonito socialismo es el que eterniza la profesión de peón!

Si la equivalencia de los tiempos de trabajo quiere decir que todo trabajador produce en el mismo tiempo el mismo valor, sin necesidad de medirlo por un valor medio, entonces la afirmación es obviamente falsa. Ya entre dos trabajadores, incluso de la misma rama profesional, el producto-valor de la hora de trabajo resultará siempre diverso en cuanto a intensidad del trabajo y habilidad; ninguna comuna económica, o, al menos, ninguna comuna económica situada en nuestro cuerpo celeste, puede eliminar ese desorden, que no lo es, naturalmente, más que para gentes *à la* Dühring. ¿Qué queda, pues, de esa equivalencia de todos los trabajos? Nada más que la mera frase sonora, sin más fundamento económico que la incapacidad del señor Dühring para distinguir entre determinación del valor por el trabajo y determinación del valor por el salario; nada más que el *ukase,* la ley básica de la nueva comuna económica: el salario debe ser igual para tiempo de trabajo igual. Los viejos obreros comunistas franceses y Weitling tenían mejores motivos para reclamar la igualdad de salario.

¿Cómo se resuelve esta importante cuestión del salario más alto del trabajo compuesto? En la sociedad de productores privados, los particulares o las familias cargan con los costes de formación del trabajador calificado; por eso corresponde a los particulares el precio, más alto, de la fuerza de trabajo calificada: el esclavo hábil se vende más caro, y el obrero hábil cobra salario más alto. En la sociedad organizada de un modo socialista, es la sociedad la que carga con esos costes, y por eso le pertenecen también los frutos, los valores mayores producidos por el trabajo compuesto. El trabajador mismo no tiene derecho a reclamar más que los otros. De lo que se sigue, dicho sea incidentalmente, la práctica aplicación de que la favorita reivindicación por el obrero del "producto pleno del trabajo" tiene también sus más y sus menos.

VII

CAPITAL Y PLUSVALIA

"El señor Marx no tiene del capital el concepto económico general, según el cual se trata de un medio de producción producido, sino que intenta descubrir una idea más especial, dialéctico-histórica, que penetre en el juego de metamorfosis de los conceptos y de la historia. El capital tiene que proceder del dinero; tiene que constituir una fase histórica que empieza con el siglo XVI, señaladamente con los conatos de un mercado mundial ya supuestos en esa época. Es evidente que con esa versión del concepto se pierde el rigor del análisis económico. En tan groseras concepciones, que se proponen ser mitad lógicas y mitad históricas, aunque de hecho no son sino bastardas de fantasía histórica y lógica, se arruina la capacidad de distinción del entendimiento, junto con todo honesto uso de los conceptos",

y así sigue despotricando por toda una página, declamando que

"con la caracterización marxiana del concepto de capital" no se puede conseguir "en la doctrina económica rigurosa sino confusión..., ligerezas presentadas como profundas verdades lógicas..., debilidad de los fundamentos", etc.

Así, pues, según Marx, el capital ha nacido del dinero a principios del siglo XVI. Lo que es como decir que el dinero metálico ha nacido, hace sus buenos tres mil años, de las cabezas de ganado, porque en otros tiempos, y entre otras cosas, también las cabezas de ganado han desempeñado funciones de dinero. Sólo el señor Dühring es capaz de un modo de expresión tan grosero y desplazado. En la doctrina de Marx, el dinero aparece como forma última en el análisis de las formas económicas en cuyo seno tiene lugar el proceso de la circulación de mercancías. "Este último producto de la circulación de mercancías es la *primera forma de manifestación* del capital. Históricamente, el capital empieza en todas partes por enfrentarse con la propiedad de la tierra en la forma de dinero, como riqueza en dinero, capital mercantil y capital usurario... La misma historia se desarrolla cotidianamente ante nosotros. Todo nuevo capital aparece en primera instancia en escena

—es decir, en el mercado, en el mercado de mercancías, el de trabajo o el de dinero— todavía hoy como dinero, el cual va a transformarse en capital mediante determinados procesos." Se trata también aquí de un hecho, y Marx lo registra. Incapaz de discutirlo, el señor Dühring lo falsea: lo afirmado sería que el capital nace del dinero.

Luego Marx estudia los procesos por los cuales el dinero se transforma en capital, y halla por de pronto que la forma en la cual el dinero circula como capital es la inversión de la forma en la cual circula como equivalente general de las mercancías. El simple propietario de mercancías vende para comprar; vende lo que no necesita, y compra lo que necesita con el dinero conseguido con la venta. El capitalista en cierne compra desde el principio algo que *no* necesita él mismo; compra para vender, y precisamente para vender más caro, para recuperar el valor en dinero puesto inicialmente en el negocio de compra, aumentado por nuevo dinero. Y a ese aumento llama Marx *plusvalía.*

¿De dónde procede esa plusvalía? No puede deberse a que el comprador compre las mercancías por debajo de su valor, ni a que el vendedor las venda por encima de él. Pues en ambos casos se igualan las ganancias y pérdidas de los individuos, ya que cada uno de ellos es alternativamente comprador y vendedor. Tampoco puede proceder de extorsiones, pues la extorsión, aunque puede sin duda enriquecer a uno a costa de otro, no puede aumentar la suma total poseída por ambos, ni tampoco, por tanto, la suma de los valores en circulación. "La totalidad de la clase capitalista de un país no puede engañarse a sí misma con los precios."

Y, sin embargo, vemos que la totalidad de la clase capitalista de cada país se enriquece constantemente, vendiendo más caro que lo que compró, apropiándose plusvalía. Estamos, pues, como al principio: ¿de dónde procede esa plusvalía? Hay que resolver esta cuestión, y por vía *puramente económica,* excluyendo toda extorsión, toda inmixtión de cualquier poder. La cuestión es: ¿cómo es posible vender constantemente más caro de lo que se ha comprado, incluso admitiendo que siempre se cambien valores iguales por valores iguales?

La solución de esta cuestión es el mérito de la obra de Marx que más decisivamente ha abierto una época. Esa solución arroja una luz meridiana sobre terrenos económicos en los que antes los socialistas, igual que los economistas burgueses, tanteaban a cie-

gas en la mayor oscuridad. De esa solución data, y en torno de ella se articula, el socialismo científico.

La solución es como sigue. El aumento en valor del dinero que va a convertirse en capital no puede tener lugar en ese *dinero*, ni tampoco deberse a la *compra*, pues en ésta el dinero realiza simplemente el precio de la mercancía y, puesto que suponemos que se intercambian valores iguales, ese precio no es diverso del valor de la mercancía. Pero, por la misma razón, el aumento en valor no puede tampoco proceder de la *venta* de la mercancía. La transformación tiene, pues, que ocurrir con la *mercancía* que se compra, pero no con su *valor*, pues suponemos que se compra y se vende a su valor, sino con su *valor de uso* como tal, o sea: la modificación del valor tiene que proceder del uso de la mercancía. "Para obtener valor del uso de una mercancía, nuestro propietario de dinero debería tener la suerte... de descubrir en el mercado una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar constitución de ser fuente de valor, y cuyo uso real fuera, pues, objetivación de trabajo, por tanto, *creación de valor*. Y el propietario de dinero encuentra efectivamente en el mercado una tal mercancía específica: es la capacidad de trabajo, o *fuerza de trabajo*". Si, como vimos, el trabajo como tal no puede tener ningún valor, éste no es en modo alguno el caso de la *fuerza* de trabajo. Esta cobra un valor en cuanto que se convierte en *mercancía*, cosa que es hoy efectivamente, y este valor se determina "igual que el de cualquier otra mercancía, por el tiempo de trabajo necesario para la producción, y, por tanto, también para la reproducción, de ese artículo concreto", es decir, por el tiempo de trabajo que es necesario para la producción de los alimentos que necesita el trabajador para sostenerse en una situación de aptitud para el trabajo y para la reproducción de su especie. Supongamos que esos alimentos y medios de vida representen, un día por otro, un tiempo de trabajo de seis horas. Nuestro naciente capitalista, que compra fuerza de trabajo para tener en marcha su negocio, es decir, que contrata un obrero, paga a éste el pleno valor diario de su fuerza de trabajo al darle una suma de dinero que represente esas mismas seis horas de trabajo. En cuanto que el trabajador ha trabajado seis horas al servicio de nuestro incipiente capitalista, ha suministrado a éste el pleno contravalor de su gasto, del pago del valor diario de la fuerza de trabajo. Pero con esto el dinero no se habría convertido en capital, no habría producido ninguna plusvalía. Por eso el comprador de fuerza de trabajo tiene una idea muy distinta de la naturaleza del contrato

concertado. El que basten seis horas de trabajo para mantener al trabajador en vida durante veinticuatro, no le impide en absoluto a éste trabajar doce de las veinticuatro horas del día. El valor de la fuerza de trabajo y su utilización en el proceso del trabajo son dos magnitudes diversas. El propietario de dinero ha pagado el valor diario de la fuerza de trabajo; por tanto, le pertenece también su uso durante el día, el trabajo diario. Y el hecho de que el valor que *crea* su uso durante un día sea el doble de su propio valor diario es una suerte particular del comprador, pero, según las leyes del intercambio de mercancías, no es en absoluto una injusticia contra el vendedor. Según nuestro supuesto, el trabajador *cuesta*, pues, diariamente al propietario de dinero el producto-valor de seis horas de trabajo, pero le *suministra* diariamente el producto-valor de doce horas de trabajo. Diferencia en favor del propietario de dinero: seis horas de plustrabajo no pagado, un plusproducto no pagado en el que está incorporado el trabajo de seis horas. Se consumó el juego de manos. Se ha creado plusvalía y el dinero se ha convertido en capital.

Al mostrar de ese modo cómo surge la plusvalía y cómo no puede producirse sino bajo el dominio de las leyes que regulan el intercambio de mercancías, Marx puso al descubierto el mecanismo del actual modo de producción capitalista y del modo de apropiación basado en él: desveló el núcleo cristalino en torno del cual se ha depositado todo el orden social de hoy.

Esta producción de capital tiene empero un presupuesto esencial: "Para la transformación de dinero en capital, el propietario de dinero tiene que encontrar en el mercado de mercancías al *trabajador libre*, libre en el doble sentido de disponer, como persona libre, de su esfuerzo de trabajo como de mercancía propia, y de no tener otras mercancías que vender: en el sentido, pues, también de estar libre, desprovisto y ajeno de todas las cosas necesarias para realizar su fuerza de trabajo." Pero esta relación entre propietario de dinero o mercancías, por un lado, y propietarios de nada, salvo la propia fuerza de trabajo, por otro lado, no es una relación histórico-natural, ni es una relación común a todos los períodos históricos, sino que "es evidentemente ella misma resultado de una anterior evolución histórica, producto. . . de la desaparición de toda una serie de anteriores formaciones de la producción social". Y, de hecho, este trabajador libre se nos aparece de un modo masivo por vez primera en la historia a fines del siglo XV y principios del XVI, a consecuencia de la disgregación del modo de producción

feudal. Con esto, y con la constitución del comercio mundial y del mercado mundial, que datan de la misma época, estaba dado el fundamento sobre el cual la masa de riqueza móvil existente podía transformarse progresivamente en capital, y en dominante más o menos exclusivamente el modo de producción capitalista, orientado a la producción de plusvalía.

Hasta aquí hemos venido repasando las "groseras concepciones" de Marx, esas "bastardas de fantasía histórica y lógica" en las que "se arruina la capacidad de distinción del entendimiento, junto con todo honesto uso de los conceptos". Comparemos ahora esas "ligerezas" con las "profundas verdades lógicas" y la "cientificidad última y más rigurosa en el sentido de las disciplinas exactas", tal como nos las ofrece el señor Dühring.

Así, pues, Marx "no tiene del capital el concepto económico general, según el cual se trata de un medio de producción producido"; dice más bien que una suma de valores se convierte en capital cuando se *utiliza* formando plusvalía. Y ¿qué dice el señor Dühring?

El capital es un tronco de medios de poder económicos para la continuación de la producción *y para obtener partes de los frutos de la fuerza de trabajo general.*

Por sibilino y torturado que ello esté dicho, una cosa es segura: el tronco de medios de poder económicos puede dedicarse a continuar la producción por toda la eternidad, pero, según las palabras del mismo señor Dühring, no se convertirá en capital mientras no consiga "partes de los frutos de la fuerza de trabajo general", es decir, plusvalía o por lo menos plusproducto. El pecado que el señor Dühring reprocha a Marx, a saber, el no abrigar el concepto económico general del capital, es pecado suyo, y él además comete otro, a saber, un torpe plagio de Marx "mal disimulado" por su grandilocuente estilo.

En la página 262 se desarrolla esto más:

El capital en sentido social [el señor Dühring va a tener que descubrir un capital en sentido no social] es, en efecto, específicamente distinto del mero medio de producción, pues mientras que el último tiene un carácter meramente técnico y es necesario en toda circunstancia, el primero se caracteriza por su fuerza social de apropiación y formación de participaciones. El capital social es sin duda en gran parte medio técnico de producción *en su función social;* pero esta función es precisamente lo que... tiene que desaparecer.

Si consideramos que Marx precisamente ha sido el primero que ha destacado la "función social" gracias a la cual una suma de valores se convierte en capital, tiene por fuerza que "quedar pronto claro para todo observador atento de este objeto que con la caracterización marxiana del concepto de capital no se puede conseguir sino confusión" —aunque no, como dice el señor Dühring, en la doctrina económica rigurosa, sino, como muestra el ejemplo, exclusivamente en la cabeza del señor Dühring, el cual ha olvidado ya en la *Historia crítica* lo mucho que ha asimilado de dicho concepto de capital en su *Curso*.

Pero el señor Dühring no se contenta con tomar de Marx, aunque en forma "depurada", su definición del capital. También tiene que seguirle en el "juego de metamorfosis de los conceptos y de la historia"; y ello a pesar de saber muy bien que de ese juego no pueden nacer más que "groseras concepciones", "ligerezas", "fragilidad de los fundamentos", etc. ¿De dónde procede esa "función social" del capital que le capacita para apropiarse los frutos del trabajo ajeno y que le diferencia propiamente del mero medio de producción?

Esa función, dice el señor Dühring, "no se basa en la naturaleza de los medios de producción ni en su imprescindibilidad técnica".

Así, pues, se ha originado históricamente, y el señor Dühring se limita a repetirnos en la página 262 lo que ya le hemos oído diez veces al explicar la génesis histórica de esa capacidad mediante la vieja aventura de los dos hombres, uno de los cuales transforma desde el comienzo de la historia sus medios de producción en capital, violentando al otro. Pero no contento con atribuir un comienzo histórico a la función social por la cual una suma de valores se convierte en capital, el señor Dühring le profetiza también un final histórico. Ella "es precisamente lo que tiene que desaparecer". En la lengua cotidiana común suele llamarse "fase histórica" a un fenómeno que aparece históricamente y desaparece del mismo modo. Así, pues, el capital es una fase histórica no sólo en Marx, sino también en el señor Dühring, lo cual nos obliga a inferir que este último opera con las categorías de los jesuitas: dos hacen lo mismo, pero no es lo mismo. Cuando Marx dice que el capital es una fase histórica, se trata de una grosera concepción, bastarda de fantasía y lógica, con la que sucumbe la capacidad de distinción junto con todo uso honesto de los conceptos. Cuando el señor Dühring presenta a su vez el capital como una fase histó-

rica, ello prueba la agudeza del análisis económico y el carácter científico extremo y rigurosísimo en el sentido de las disciplinas exactas.

Mas ¿en qué se diferencia de la marxiana la idea dühringiana de capital?

"El capital —dice Marx— no ha inventado el plustrabajo. Siempre que una parte de la sociedad posee el monopolio de los medios de producción, el trabajador, libre o siervo, tiene que añadir al tiempo de trabajo necesario para su sustento otro tiempo de trabajo suplementario, para producir los medios de vida del propietario de los medios de producción." Así, pues, el plustrabajo, el trabajo realizado en añadido al tiempo necesario para el sustento del trabajador, y la apropiación de ese plustrabajo por otros, o sea la explotación del trabajo, es común a todas las formas de sociedad que han existido, en la medida en que se movieran en contraposiciones de clase. Pero el medio de producción no cobra, según Marx, el carácter específico de capital más que cuando el producto de ese plustrabajo asume la forma de plusvalía, cuando el propietario de los medios de producción se enfrenta con el trabajador libre —libre de ataduras sociales y exento de posesión propia— como objeto de la explotación, y le explota con el fin de producir *mercancías*. Y esto no ha ocurrido en grande sino desde fines del siglo XV y comienzos del XVI.

El señor Dühring, en cambio, declara capital *toda* suma de medios de producción que "constituya participaciones en los frutos de la fuerza de trabajo general", es decir, toda suma de medios de producción que consigan de un modo u otro plustrabajo. Con otras palabras: el señor Dühring se anexiona el plustrabajo descubierto por Marx, con objeto de liquidar la plusvalía, también descubierta por Marx, pero que evidentemente no gusta al señor Dühring. Según éste, pues, es capital sin distinción no sólo el patrimonio mueble e inmueble de los ciudadanos corintios o atenienses que producían con esclavos, sino también el del gran terrateniente romano de la época imperial, y no menos lo era el de los barones feudales de la Edad Media, en la medida en que sirvieron de un modo u otro a la producción.

Es, por tanto, el señor Dühring el que no tiene "del capital el concepto universalmente válido según el cual es medio de producción producido", sino más bien un concepto radicalmente contrapuesto que incluye incluso el medio de producción no producido, la tierra y sus fuentes de riqueza naturales. Por otra parte, la idea

de que el capital es simplemente "medio de producción producido" no es universalmente válida sino en la economía vulgar. Fuera de ella, tan cara al señor Dühring, el "medio de producción producido" o una suma de valores en general no se convierte en capital más que por producir beneficio o interés, es decir, por apropiarse el plusproducto de trabajo no pagado en la forma de plusvalía, y ello precisamente en esas dos formas subordinadas de la plusvalía. En este punto es del todo irrelevante el hecho de que toda la economía burguesa está presa en la idea de que la propiedad de producir beneficio o interés compete naturalmente a toda suma de valores que se utilice en condiciones normales en la producción o en el intercambio. Capital y beneficio, o capital e interés, son tan inseparables en la economía clásica, se encuentran en la misma interacción que la causa y el efecto, el padre y el hijo, el ayer y el hoy. Pero la palabra "capital", en su significación económica moderna, aparece propiamente en la época en que se presenta la cosa misma, en la que la riqueza mobiliaria va asumiendo cada vez más la función de capital, explotando el plustrabajo de trabajadores libres para producir mercancías, y el término es introducido por la primera nación de capitalistas que ha habido en la historia, los italianos de los siglos XV y XVI. Al analizar hasta el fondo el modo de apropiación característico del moderno capital, al poner el concepto de capital en armonía con los hechos históricos de los que ha sido, en última instancia, abstraído, y a los que debe su existencia, al liberar ese concepto de las representaciones oscuras y vacilantes que aún le recubrían en la economía clásica burguesa y en los socialistas anteriores, Marx precisamente ha sido el que ha procedido de ese modo científico "último y rigurosísimo" que siempre tiene en los labios el señor Dühring, y que tan sensiblemente echamos a faltar en él.

El señor Dühring, efectivamente, procede de muy otro modo. El no se contenta con condenar la exposición del capital como fase histórica por ser una "bastarda de fantasía histórica y lógica", para exponerlo a continuación él mismo como fase histórica. Además de eso, declara globalmente capital *todos* los medios de poder económicos, *todos* los medios de producción que "apropian participaciones en los frutos de la fuerza de trabajo general", o sea también la propiedad de la tierra en todas las sociedades de clase; lo cual no le impide, en el posterior curso de su exposición, separar del acostumbrado modo el capital y el beneficio de la propiedad y la renta de la tierra, ni caracterizar como capital sólo a aquellos

medios de producción que consiguen beneficio o interés, como puede verse por extenso en las páginas 156 y siguientes del *Curso*. Lo mismo habría podido el señor Dühring incluir primero bajo el nombre "locomotora" también a los caballos, bueyes, asnos y perros, pues también con ellos es posible mover carruajes, y reprochar luego a los ingenieros actuales que al limitar el nombre "locomotora" a las modernas máquinas de vapor convierten todo en una fase histórica, caen en groseras concepciones, bastardas de fantasía histórica y lógica, etc.; tras de lo cual podría finalmente declarar que los caballos, los asnos, los bueyes y los perros quedan excluidos de la denominación "locomotora", la cual vale sólo para las máquinas de vapor. Todo lo cual nos obliga de nuevo a decir que precisamente con la concepción dühringiana del concepto de capital se pierde toda la agudeza del análisis y sucumbe toda capacidad de distinción, junto con el uso honesto de los conceptos, y que las concepciones groseras, la confusión, las ligerezas presentadas como profundas verdades lógicas y la fragilidad de los fundamentos florecen precisamente en su obra.

Pero todo eso no quiere decir nada. Queda, a pesar de todo, para el señor Dühring la gloria de haber descubierto el punto de apoyo en torno al cual se mueve toda la economía pasada, toda la política y todo el derecho, en una palabra: la historia entera. Helo aquí:

> La violencia y el trabajo son los dos factores capitales que intervienen en la formación de las conexiones sociales.

En esa proposición yace la constitución entera del mundo económico que ha existido hasta hoy. Esa constitución es sumamente corta, y dice:

Artículo primero: el trabajo produce.

Artículo segundo: la violencia distribuye.

Y con esto termina también, "dicho humanamente y a la alemana", toda la sabiduría económica del señor Dühring.

VIII

CAPITAL Y PLUSVALIA

(CONCLUSIÓN)

En opinión del señor Marx, el salario no representa más que el pago del tiempo de trabajo durante el cual el trabajador trabaja realmente para posibilitar la propia existencia. Bastan para ello pocas horas; toda la parte restante de la jornada de trabajo, a menudo muy larga, suministra un excedente en el que está contenido lo que nuestro autor llama "plustrabajo" y en la lengua común se llama beneficio del capital. Aparte del tiempo de trabajo contenido, ya en cualquier nivel de la producción, en los medios de trabajo y sus correspondientes materias primas, aquel excedente de la jornada de trabajo es la parte del empresario capitalista. Según esto, la prolongación de la jornada de trabajo es puro beneficio estrujado en favor del capitalista.

Según el señor Dühring, la plusvalía marxiana no será más que en lo que en la lengua común se llama beneficio del capital, o, simplemente, beneficio. Oigamos lo que dice el propio Marx. En la página 195 de *El Capital*, la plusvalía se ilustra por las palabras puestas entre paréntesis después de ésa: "interés, beneficio, renta". En la página 210, Marx da un ejemplo en el cual una plusvalía de 71 chelines aparece en sus diversas formas de distribución: diezmos, impuestos locales y estatales, 21 chelines; renta de la tierra, 28 chelines; beneficio e interés del arrendatario, 22 chelines; total de la plusvalía, 71 chelines. En la página 542, Marx califica como defecto principal de Ricardo el que éste "no expone la plusvalía en su pureza, es decir, independientemente de sus formas especiales, como beneficio, renta de la tierra, etc.", por lo que confunde inmediatamente las leyes de la tasa de plusvalía con las de la tasa de beneficio; frente a lo cual anuncia Marx: "Más tarde, en el libro tercero de este estudio, mostraré que una misma tasa de plusvalía puede expresarse en las más diversas tasas de beneficio, y que diversas tasas de plusvalía, en determinadas circunstancias, pueden expresarse por la misma tasa de beneficio". En la página 587 se lee: "El capitalista que produce la plusvalía, es decir, que

toma directamente de los trabajadores el trabajo no pagado y lo fija en la mercancía, es ciertamente el primero en apropiárselo, pero en modo alguno el propietario último de esa plusvalía. Luego tiene que compartirla con capitalistas que cumplen otras funciones en el conjunto de la producción social, con los propietarios de la tierra, etc. Por eso la plusvalía se divide en diversas partes. Sus fragmentos corresponden a diversas categorías de personas y cobran diversas formas que son recíprocamente independientes, como el beneficio, el interés, la ganancia comercial, la renta de la tierra, etc. Hasta el tercer libro no podremos tratar estas formas modificadas de la plusvalía." Lo mismo leemos en muchos otros lugares.

Es imposible expresarse con más claridad. En toda ocasión llama Marx la atención sobre el hecho de que su plusvalía no debe confundirse con el beneficio, o ganancia del capital, y que este último es más bien una forma subordinada, y muy a menudo sólo una fracción, de la plusvalía. Y pues que el señor Dühring afirma a pesar de todo que la plusvalía marxiana es, "en la lengua común", el "beneficio del capital", y todo el libro de Marx gira en torno de este concepto, hay que concluir que no tenemos más que dos explicaciones posibles: o bien el señor Dühring lo ha entendido así, y entonces hace falta un impudor sin igual para criticar un libro cuyo contenido capital no conoce, o bien lo entiende mejor, y entonces comete una falsificación consciente.

Sigamos:

> Es muy fácil de comprender el odio venenoso con que el señor Marx cultiva esta mentalidad del negocio de explotación. Pero son posibles una cólera aún más poderosa y un reconocimiento aún más pleno del carácter de explotación de la forma económica basada en el trabajo asalariado sin necesidad de aceptar la formulación teorética que se expresa en la doctrina marxiana de la plusvalía.

La bienintencionada pero teoréticamente errada formulación de Marx produce en éste un odio venenoso contra el negocio de explotación; la pasión, en sí misma moral, cobra a causa de la falsa "formulación teorética" una expresión inmoral, se manifiesta en innoble odio y en bajeza venenosa, mientras que la cientificidad última y rigurosísima del señor Dühring se manifiesta en una ética pasión de la correspondiente noble naturaleza, en una cólera que incluso por la forma es ética y cuantitativamente superior al odio venenoso, pues es una cólera más poderosa. Mientras el señor Düh-

ring experimenta esa satisfacción de sí mismo, veremos cuál es el origen de tal cólera más poderosa.

Así surge —sigue diciendo— "la cuestión de cómo los empresarios concurrentes son capaces de dar al pleno producto del trabajo, y con él al plusproducto, un valor duradero tan superior a los costes naturales de producción, como muestra la aludida relación del excedente de las horas de trabajo. En la doctrina marxiana no puede encontrarse una respuesta a esa cuestión, y ello por la sencilla razón de que en dicha doctrina no puede siquiera plantearse la pregunta. Esa doctrina no percibe siquiera seriamente el carácter de lujo de la producción basada en el trabajo asalariado, no reconoce en modo alguno como fundamento último de la esclavitud blanca la constitución social con sus posiciones de explotación. Antes al contrario, según esa doctrina, lo político-social tiene que explicarse por lo económico.

Hemos visto por los pasos antes citados que Marx no afirma en modo alguno que el plusproducto sea siempre y por término medio vendido a su pleno valor por el capitalista industrial que es el primero en apropiárselo, como presupone aquí el señor Dühring. Marx dice explícitamente que también la ganancia del comercio constituye una parte de la plusvalía, y esto no es posible, en las condiciones presupuestas, más que si el fabricante vende su producto al comerciante *por debajo* del valor, cediéndole así una parte del botín. Tal como el señor Dühring la plantea, la cuestión no podía, efectivamente, ni plantearse siquiera a Marx. Pero la pregunta, racionalmente formulada, dice así: ¿Cómo se transforma la plusvalía en sus formas subordinadas de beneficio, interés, ganancia comercial, renta de la tierra, etc.? Y Marx promete resolver esa cuestión en el libro tercero de su obra. Pero si el señor Dühring no podía esperar a que apareciera el segundo volumen de *El Capital*, tenía al menos que examinar más cuidadosamente el primero. Así habría podido leer, además de los pasos citados, en la página 323, por ejemplo, que, según Marx, las leyes inmanentes de la producción capitalista se imponen como leyes constrictivas de la competencia en el movimiento externo de los capitales, y que en esta forma llegan a conciencia del capitalista individual, como motivos impulsores; que, por tanto, el análisis científico de la competencia no es posible más que cuando se ha entendido la naturaleza interna del capital, del mismo modo que el movimiento aparente de los cuerpos celestes no es comprensible más que para aquel que conoce su movimiento real, pero no perceptible; tras de lo cual Marx muestra con un ejemplo cómo se presenta y ejerce su fuerza impulsora una determinada ley, la del valor, en un determi-

nado caso en el seno de la competencia. Ya de eso podía inferir el señor Dühring que la competencia desempeña un papel capital en la distribución de la plusvalía; con un poco de reflexión, bastan en efecto esas indicaciones del primer volumen de *El Capital* para comprender, al menos en sus líneas generales, la transformación de la plusvalía en sus formas subordinadas.

Pero para el señor Dühring la competencia es precisamente el obstáculo absoluto opuesto a toda comprensión. No consigue entender cómo los empresarios en competencia pueden infundir duraderamente al pleno producto del trabajo y, por tanto, al plusproducto, un valor tan superior al de los costos de producción. Aquí otra vez se ha expresado con su habitual "rigor", que es en realidad chapucería. Para Marx, el plusproducto como tal *no tiene costes de producción*, sino que es la parte del producto que *no le cuesta nada* al capitalista. Si, pues, los empresarios en competencia quisieran valorar el plusproducto según sus costes naturales de producción, tendrían que *regalarlo*. Pero no nos detengamos en estos "detalles micrológicos". ¿No valoran de hecho diariamente los empresarios en competencia el producto del trabajo por encima de los costes naturales de producción? Según el señor Dühring, los costes naturales de producción consisten en

el gasto de trabajo o energía, y éste puede medirse en su último fundamento por el gasto de alimentos realizados;

así, pues, en la actual sociedad, consisten en los gastos efectivamente realizados en materia prima, medios de trabajo y salario del trabajo, a diferencia de la "tributación", el beneficio, el tributo impuesto con el puñal en la mano. Es empero sabido por todo el mundo que en la sociedad en que vivimos los empresarios en competencia *no* venden su mercancía por los costes naturales de producción, sino que añaden a eso el supuesto tributo, el beneficio, y lo perciben además por regla general. La cuestión que el señor Dühring, según cree, no necesita más que plantear para derribar el entero edificio de Marx como Josué, en otro tiempo, los muros de Jericó, existe también para la teoría económica del señor Dühring. Veamos qué respuesta le da:

La propiedad de capital —dice— no tiene ningún sentido práctico, ni puede valorarse sino cuando está al mismo tiempo incluida en ella el poder indirecto sobre la materia humana. El producto de este poder es el beneficio del capital, y la magnitud de este último dependerá, consiguientemente, de la magnitud y la intensidad de este ejercicio del dominio... El bene-

ficio del capital es una institución política y social, la cual obra más poderosamente que la competencia. Los empresarios obran en este aspecto como estamento, y cada uno de ellos sostiene su posición. Una vez domina el correspondiente tipo de economía, resulta ser una necesidad el que haya cierto grado de beneficio del capital.

Desgraciadamente, seguimos sin saber cómo los empresarios competidores consiguen valorar duraderamente el producto del trabajo por encima de sus costes naturales de producción. Es imposible que el señor Dühring desprecie tanto a su público como para pretender contentarle con la mera frase de que el beneficio del capital está por encima de la competencia, como en otro tiempo el rey de Prusia estaba por encima de la ley. Conocemos las maniobras por las cuales el rey de Prusia llegó a aquella posición de superioridad sobre la ley; pero las maniobras por las cuales el beneficio del capital llega a ser más fuerte que la competencia son precisamente lo que tiene que explicarnos el señor Dühring, aunque él se niega tenazmente a explicárnoslas. Pues tampoco resuelve nada el que, como él dice, los empresarios obren en este respecto como estamento, sosteniendo así al mismo tiempo cada cual su posición. Pues no es cosa de creerle sin más que basta con que cierto número de gente obre como estamento para que cada uno de ellos sostenga su posición. Los miembros de los gremios medievales y los nobles franceses en 1789 obraron, como es sabido, muy resueltamente en cuanto estamentos, pero a pesar de eso se hundieron completamente. También el ejército prusiano actuó en Jena como estamento, pero en vez de sostener su posición tuvo más bien que retirarse y hasta que capitular luego paso a paso. Tampoco puede tranquilizarnos y bastarnos la aseveración de que, una vez dominante el tipo de economía actual, resulta una necesidad que haya cierta magnitud de beneficio del capital, pues de lo que se trata es precisamente de mostrar *por qué* ocurre eso. Ni tampoco nos acercamos ni un paso al objetivo cuando el señor Dühring nos comunica:

> El dominio del capital ha nacido y crecido como apéndice al dominio del suelo. Una parte de los campesinos siervos llegó a las ciudades y se transformó en trabajadores artesanales y, finalmente, en material de fábrica. Tras la renta de la tierra, el beneficio del capital se ha desarrollado como una segunda forma de la renta de la posesión.

Aun prescindiendo de su inexactitud histórica, esa afirmación no pasa de ser mera afirmación, y se limita a repetir con énfasis

precisamente lo que hay que explicar y probar. Por fuerza tenemos, pues, que concluir que el señor Dühring es incapaz de dar respuesta a su propia pregunta, a saber: ¿cómo pueden los empresarios competidores infundir duraderamente al producto del trabajo un valor superior a sus costes naturales de producción? Esto quiere decir que el señor Dühring es incapaz de explicar el origen del beneficio. Por eso no le queda más recurso que decretar que el beneficio del capital es producto del *poder* o la violencia, lo cual, por lo demás, coincide plenamente con el artículo 2 de la constitución social dühringiana: el poder distribuye. Lo cual está ciertamente muy bien dicho; pero entonces "surge la cuestión": el poder distribuye... ¿qué? Algo tiene que haber para distribuir, porque si no ni el más omnipotente poder conseguirá, con la mejor voluntad del mundo, distribuir nada. El beneficio que se meten en el bolsillo los empresarios competidores es una cosa muy sólida y tangible. El poder puede *tomarlo*, pero no *producirlo*. Y si ya el señor Dühring nos niega tenazmente la explicación de *cómo* el poder se apodera del beneficio empresarial, cuando se trata de saber *de dónde* saca ese beneficio, el silencio de nuestro autor es sepulcral. Donde no hay nada que distribuir, el emperador, como cualquier otro poder, pierde todo derecho. De la nada no se obtiene nada, y señaladamente no se obtiene beneficio. Si la propiedad del capital no tiene ningún sentido práctico y no es susceptible de valoración más que en la medida en que contiene en sí el poder directo sobre el material humano, entonces vuelve a surgir la pregunta triple: primero, ¿cómo consigue el patrimonio en capital ese poder? Esta cuestión no queda en absoluto resuelta con aquellas pocas afirmaciones históricas antes citadas. Segundo: ¿cómo se transforma en valoración del capital, en beneficio, aquel poder? Y, tercero, ¿de dónde toma ese beneficio?

Se tome por donde se tome, la economía dühringiana no permite dar un paso más. Para todas las desagradables cuestiones que tiene pendientes —beneficio, renta de la tierra, salarios de hambre, opresión del trabajo— tiene una sola palabra explicativa: el poder, la violencia, y otra vez el poder, y la "más poderosa cólera" del señor Dühring acaba por resolverse a su vez en cólera sobre el poder. Hemos visto, en primer lugar, que esa apelación al poder y la violencia es una torpe escapatoria, una remisión desde el terreno económico al terreno político, y que es incapaz de explicar un solo hecho económico, y segundo, que la apelación deja por explicar el origen del poder mismo, laguna, por lo demás, muy prudente,

pues para rellenarla tendría que llegar al resultado de que toda potencia social y todo poder político tienen su origen en condiciones económicas previas, en los modos de producción e intercambio históricamente dados de cada sociedad.

Intentemos a pesar de todo arrancar al inflexible "profundo fundamentador" de la economía alguna ulterior indicación sobre el beneficio. Tal vez lo consigamos estudiando su tratamiento del salario.

En ese contexto se lee en la página 158:

> El salario del trabajo es la soldada para el sustento de la fuerza de trabajo, y no interesa por de pronto sino como fundamento de la renta de la tierra y del beneficio del capital. Para aclararse definitivamente la situación que aquí impera se puede empezar por imaginar la renta de la tierra, y luego también el beneficio del capital, de un modo histórico y sin salario del trabajo, es decir, sobre la base de la esclavitud o de la servidumbre... El hecho de que haya que sustentar al esclavo o siervo, o al trabajador asalariado, no fundamenta más que una distinción en el modo de gravar los costes de producción. *En cualquier caso, el producto neto conseguido mediante el aprovechamiento de la fuerza de trabajo constituye el ingreso del dueño del trabajo*... De aquí se desprende que... especialmente la contraposición fundamental por la cual se tiene, por un lado, alguna clase de *renta de la posesión*, y, por otro, el trabajo asalariado sin posesión, no puede encontrarse exclusivamente en uno de sus miembros, sino sólo en ambos a la vez.

En la página 188 aprendemos que renta de la posesión es una expresión común para significar renta de la tierra y beneficio del capital. En la página 174 se lee:

> El carácter del beneficio del capital es una *apropiación de la parte principalísima del producto de la fuerza de trabajo*. Es impensable sin el correlato de un trabajo sometido de un modo u otro, inmediata o mediatamente.

Y en la página 183:

> El salario del trabajo "no es en ningún caso más que una soldada por la cual tienen que asegurarse en general el sustento y la capacidad de reproducción del trabajador".

Por último, en la página 195:

> Lo que se adjudica a la renta de la posesión tiene que perderse para el salario del trabajo, y, a la inversa, la parte de la capacidad general de

rendimiento (!) que llega al trabajo tiene que sustraerse a los ingresos de la posesión.

El señor Dühring nos lleva de sorpresa en sorpresa. En la teoría del valor y en los capítulos siguientes, hasta la doctrina de la competencia, incluyendo ésta misma —lo que quiere decir: desde la página 1 hasta la página 155—, los precios de las mercancías, o valores, se dividían en: 1º, costes naturales de producción, o valor de producción, es decir, las inversiones en materia prima, medios de trabajo y salario, y 2º, gravamen o valor de distribución, tributación impuesta con el puñal en la mano en favor de la clase de los monopolistas; ese gravamen, como vimos, no podía en realidad modificar en nada la distribución de las riquezas, pues tiene que devolver con una mano lo que toma con la otra; por lo demás, a juzgar por la información que el señor Dühring nos da acerca de su origen y de su contenido, ese gravamen ha nacido de la nada y consiste en nada. En los dos capítulos siguientes, que tratan de las clases de ingresos y ocupan de la página 156 a la página 217, no se dice ya una palabra de aquel gravamen. El valor de todo producto del trabajo, de toda mercancía, se divide ahora en las dos partes siguientes: primero, los costes de producción, incluido el salario del trabajo pagado, y, segundo, "el *producto neto* conseguido mediante el aprovechamiento de la fuerza de trabajo", el cual constituye el ingreso del dueño del trabajo. Y este producto neto tiene una fisionomía muy conocida e imposible de ocultar por ningún tatuaje ni afeite. "Para aclararse definitivamente la situación que aquí impera" basta con que el lector se imagine los pasos del señor Dühring que acabamos de citar impresos al lado de los textos antes citados de Marx sobre el plustrabajo, el plusproducto y la plusvalía, y el lector hallará en seguida que el señor Dühring está *trascribiendo directamente El Capital*, aunque a su manera.

El plustrabajo en cualquier forma, ya sea la de la esclavitud, la servidumbre o el trabajo asalariado, es, reconoce el señor Dühring, la fuente de ingresos de todas las clases dominantes que han existido: tomado del paso, ya varias veces citado, de *El Capital*, página 227, donde se dice que el capital no ha inventado el plustrabajo, etc. Y el "producto neto" que constituye "el ingreso del dueño del trabajo", ¿qué es, sino el excedente del producto del trabajo sobre el salario, concebido éste también por el señor Dühring, pese a su superfluo disfraz de "soldada", como lo que tiene

que asegurar en general el sustento y la capacidad de reproducción del trabajador? ¿Cómo puede tener lugar la "apropiación de la parte principalísima del producto de la fuerza de trabajo" sino porque el capitalista, como dice Marx, arranca al trabajador más trabajo que el que es necesario para la reproducción de los alimentos consumidos por él, o sea porque el capitalista hace trabajar al obrero más tiempo del necesario para reponer el valor del salario pagado? Así, pues, bajo el "aprovechamiento de la fuerza de trabajo", de que habla el señor Dühring, se esconde simplemente la prolongación de la jornada de trabajo más allá del tiempo necesario para la reproducción de los medios de vida del trabajador, o sea el plustrabajo de Marx, y por lo que hace al "producto neto" que beneficia al dueño del trabajo, ¿en qué puede expresarse sino en el plusproducto y la plusvalía de Marx? ¿Y en qué se diferencia de la plusvalía de Marx la renta dühringiana de la posesión sino en su inexacta formulación? Por lo demás, el señor Dühring ha tomado de Rodbertus la expresión "renta de la posesión"; Rodbertus reunía la renta de la tierra y la del capital, o beneficio, bajo la común expresión *renta*, de tal modo que el señor Dühring no ha tenido más que añadir "de la posesión"[1]. Y para que no quede duda alguna sobre el plagio, el señor Dühring resume a su manera las leyes sobre el cambio de magnitudes del precio de la fuerza de trabajo y la plusvalía, desarrolladas por Marx en el capítulo 15 de *El Capital* (páginas 539 y ss.), de tal modo que lo que se adjudica a la renta de la posesión se tiene que perder para el salario, y a la inversa, reduciendo así las diversas leyes marxianas, todas muy ricas de contenido concreto, a una tautología vacía: pues es obvio que, dada una magnitud que se divide en dos partes, la una no puede aumentar sin que la otra disminuya. Y así consigue el señor Dühring consumar la apropiación de las ideas de Marx de un modo en el cual se pierde del todo la "cientificidad extrema y rigurosísima en el sentido de las disciplinas exactas", que se encuentra, desde luego, en la exposición de Marx.

No tenemos, pues, más remedio que admitir que el llamativo escándalo suscitado por el señor Dühring sobre *El Capital* en la *Historia crítica*, y señaladamente toda la polvareda que levanta con la célebre cuestión que se plantea a propósito de la plusvalía —y que más le habría valido no plantear, puesto que él mismo no es

[1] Y ni siquiera esto, en realidad. Pues Rodbertus (*Sociale Briefe* [Cartas Sociales], núm. 2, pág. 59) dice también: "Renta es según esta [su] teoría todo ingreso obtenido sin trabajo propio, o sea *meramente en base a una posesión*."

capaz de contestarla—, se reduce todo a astucias de guerra, astutas maniobras destinadas a disimular el grosero plagio de Marx cometido en el *Curso*. El señor Dühring tenía, efectivamente, buenos motivos para desaconsejar al lector el estudio "del lío al que el señor Marx llama *El Capital*", el estudio de las bastardas hijas de la fantasía histórica y lógica, de las nebulosas concepciones, confusiones y cháchararas hegelianas, etc. La peligrosa Venus contra la cual este fiel campeón Eckart pone en guardia a la juventud alemana había sido ya sigilosamente raptada por él mismo, para su propio uso, de las marxianas moradas. Felicitémosle por el producto neto que ha conseguido con este aprovechamiento de la fuerza de trabajo de Marx, y por la peculiar luz que arroja su anexión de la plusvalía de Marx, bajo el nombre de renta de la posesión, sobre los motivos de su falsa afirmación, tenazmente repetida en dos ediciones, según la cual Marx entiende por plusvalía exclusivamente el beneficio o la ganancia del capital.

Y así tenemos que describir los logros del señor Dühring con sus mismas palabras, del modo siguiente:

"En opinión del señor" Dühring, "el salario no representa más que el pago del tiempo de trabajo durante el cual el trabajador trabaja realmente para posibilitar la propia existencia. Bastan para ello pocas horas; toda la parte restante de la jornada de trabajo, a menudo muy larga, suministra un excedente en el que está contenido lo que nuestro autor llama "renta de la posesión..." Aparte del tiempo de trabajo contenido, ya en cualquier nivel de la producción, en los medios de trabajo y sus correspondientes materias primas, aquel excedente de la jornada de trabajo es la parte del empresario capitalista. Según esto, la prolongación de la jornada de trabajo es puro beneficio estrujado en favor del capitalista. Es muy fácil de comprender el odio venenoso con que el señor" Dühring "cultiva esta mentalidad del negocio de explotación..."

Menos comprensible es, en cambio, cómo va a llegar el señor Dühring a su "cólera aún más poderosa".

IX

LAS LEYES NATURALES DE LA ECONOMIA. LA RENTA DE LA TIERRA

Hasta el momento, y a pesar de nuestra inmejorable voluntad, no hemos podido descubrir cómo llega el señor Dühring a presentarse en el terreno de la economía

con la pretensión de un *sistema* nuevo, no sólo satisfactorio para la época, sino *decisivo para ella.*

Pero lo que no hemos conseguido ver a propósito de la teoría de la violencia, del valor y del capital, puede tal vez saltarnos a la vista con claridad meridiana al considerar las "leyes naturales de la economía nacional" establecidas por el señor Dühring. Pues, según él se expresa, con su habitual novedad y agudeza,

el triunfo de la cientificidad superior consiste en llegar a las vivas comprensiones iluminadoras de la génesis, por encima de las meras descripciones y divisiones de la materia tomada como estática. Por eso el conocimiento de las leyes es el más perfecto, pues ese conocimiento muestra cómo se determina un fenómeno por otro.

Ya la primera ley natural de toda economía ha sido especialmente descubierta por el señor Dühring.

Adam Smith "no sólo ha dejado, curiosamente, de situar en cabeza el factor más importante de todo desarrollo económico, sino que ha omitido incluso completamente su formulación específica, olvidando así y rebajando involuntariamente a un papel subordinado aquella fuerza que ha impuesto su impronta al moderno desarrollo europeo". Esta "ley fundamental que hay que colocar en cabeza es la del equipamiento técnico o, como podría decirse, del armamento de la fuerza económica humana naturalmente dada".

Esta "ley fundamental" descubierta por el señor Dühring es del siguiente tenor:

Ley núm. 1. La productividad de los medios económicos, las fuentes naturales y la fuerza humana se aumenta *por los inventos y los descubrimientos.*

Asombroso. El señor Dühring nos trata como aquel bromista de Molière trató al noble de nueva leva, al que comunicó la noticia de que durante toda su vida había estado hablando en prosa sin saberlo. Sabemos hace mucho tiempo que inventos y descubrimientos aumentan en muchos casos la fuerza productiva del trabajo (y en otros muchos no, como prueba la basura de archivo de todas las oficinas de patentes del mundo); lo que debemos al señor Dühring es la enseñanza de que esta antigua trivialidad es la ley fundamental de toda la economía. Si el "triunfo de la cientificidad superior" en economía, como en filosofía, no consiste más que en dar al primer lugar común un nombre sonoro, proclamarlo ley de la naturaleza o hasta ley fundamental, entonces el "más profundo fundamentar" y la subversión de la ciencia quedan efectivamente al alcance de cualquiera, hasta de la redacción de la *Volks-Zeitung* berlinesa. Y entonces también nos veríamos obligados "con todo rigor" a aplicar al señor Dühring el juicio que él mismo ha emitido sobre Platón, del modo siguiente:

"Si eso se presenta como sabiduría económica, habrá que decir que el autor de" las fundamentaciones económicas "la comparte con cualquier persona movida a formular un pensamiento" —y hasta meras palabras vacías— "a propósito de alguna obvia trivialidad".

Cuando decimos, por ejemplo, "los animales comen", estamos pronunciando tranquilamente, en nuestra inocencia, una gran palabra, pues basta con que digamos que ésa es la ley fundamental de toda la vida animal para que hayamos subvertido la zoología entera.

Ley núm. 2. División del trabajo: "La separación de las ramas profesionales y la división de las actividades aumentan la productividad del trabajo."

En la medida en que esa afirmación es verdadera, es además un lugar común desde Adam Smith. En la tercera sección se mostrará la *medida* en que es verdadera.

Ley núm. 3. *La distancia y el transporte* son las causas principales por las cuales se inhibe y se promueve la colaboración de las fuerzas productivas.

Ley núm. 4. El Estado industrial tiene incomparablemente más capacidad de población que el Estado agrícola.

Ley núm. 5. En economía no ocurre nada sin un interés material.

Esas son las "leyes naturales" en las que el señor Dühring basa su nueva economía. Sigue en esto fiel a su método, ya expuesto a propósito de la filosofía. Unas pocas trivialidades de tristísima vulgaridad, y encima mal expresadas, constituyen los axiomas, que no necesitan demostración, las proposiciones fundamentales, leyes naturales también de la economía. Con el pretexto de exponer el contenido de esas leyes vacías, se aprovecha la oportunidad para disparar una difusa charlatanería económica sobre los diversos temas cuyos *nombres* aparecen en las supuestas leyes, es decir, sobre inventos, división del trabajo, medios de transporte, población, interés, competencia, etc., charlatanería cuya grosera trivialidad no tiene más condimento que unas grandilocuencias sibilinas y, de vez en cuando, alguna errada concepción o enfática y fantasmal especulación acerca de heterogéneas sutilezas casuísticas. Luego se llega a la renta de la tierra, el beneficio del capital y el salario del trabajo; y como en lo que precede no hemos tratado más que las dos últimas formas de apropiación, estudiaremos ahora brevemente, para terminar, la concepción dühringiana de la renta de la tierra.

Pasaremos aquí por alto todos los puntos en los que el señor Dühring se limita a transcribir a su predecesor Carey; lo que nos interesa ahora no es Carey, ni tampoco defender la concepción ricardiana de la renta de la tierra contra las falsificaciones y las insensateces de Carey. El único que nos importa es el señor Dühring, y éste define la renta de la tierra como "el ingreso que el propietario *como tal* percibe de la tierra y suelo".

El señor Dühring traduce inmediatamente a términos jurídicos el concepto económico de la renta de la tierra, que es lo que tenía que aclarar, y así nos quedamos como antes. Por eso nuestro profundo fundamentador se ve obligado a dar, lo quiera o no lo quiera, otras explicaciones. Entonces compara el arriendo de un predio a un arrendatario con el préstamo de un capital a un empresario, pero se da pronto cuenta de que la comparación cojea como tantas otras.

Pues, dice, "si se quisiera seguir con la analogía, la ganancia que queda al arrendatario después de haber pagado la renta de la tierra debería corresponder al resto del beneficio del capital que queda para el empresario que trabaja con capital ajeno, una vez pagados los intereses. *Mas no se está acostumbrado* a considerar las ganancias del arrendatario como ingreso

principal y la renta de la tierra como un resto... Prueba de esta diversidad de concepción es el *hecho* de que en la doctrina de la renta de la tierra no se segrega especialmente el caso de la gestión por cuenta propia, ni se da mucha importancia a la diferencia cuantitativa que hay entre una renta producida en arriendo y una renta producida por uno mismo. *Por lo menos, nadie se ha creído obligado* a dividir la renta obtenida por la propia gestión de la tierra en una parte que represente algo así como el interés del terreno y otra el beneficio del empresario. Aparte del propio capital que haya aportado el arrendatario, *parece* que su especial *ganancia se considera en la mayoría de los casos* como una especie de salario del trabajo. Aunque es *discutible* cuaquier cosa que se pretenda decir sobre esto, pues la cuestión no se ha planteado siquiera de este modo tan preciso. Siempre que se trata de explotaciones grandes puede apreciarse fácilmente lo inadecuado que es concebir la ganancia del arrendatario como un salario del trabajo. Pues esa ganancia se basa precisamente en la contraposición con la fuerza de trabajo campesina, cuyo aprovechamiento es lo que hace posible aquel tipo de ingresos. La ganancia del arrendatario es evidentemente *una porción de la renta* que se queda en las manos del arrendatario y en cuya misma medida disminuye la *renta plena* que el propietario conseguiría si fuera él el gestor de la explotación".

La teoría de la renta de la tierra es una parte específicamente inglesa de la economía, y tenía que serlo por fuerza, pues sólo en Inglaterra existía un modo de producción en el cual la renta se hubiera realmente separado del beneficio y del interés. En Inglaterra dominan, como es sabido, la gran propiedad territorial y las grandes explotaciones agrícolas. Los terratenientes arriendan sus tierras en grandes, y a veces grandísimos, lotes a gentes provistas del capital suficiente para su explotación y que no trabajan ellas mismas, como nuestros campesinos, sino que, como verdaderos empresarios capitalistas, utilizan el trabajo de domésticos y asalariados. Aquí tenemos, pues, las tres clases de la sociedad burguesa y el tipo de ingresos peculiar de cada una: el propietario de la tierra, que obtiene la renta de ésta; el capitalista, que obtiene el beneficio, y el trabajador, que percibe el salario. Jamás se le ha ocurrido a un economista inglés, como *parece* al señor Dühring, considerar la ganancia del arrendatario como una especie de salario del trabajo, y aún menos podría parecer *discutible* a un tal economista la afirmación de que la ganancia del arrendatario es lo que efectivamente es, indiscutible, evidente y tangiblemente, a saber, beneficio del capital. Ridícula resulta la afirmación de que no se ha planteado la cuestión de qué cosa sea la ganancia del arrendatario con la precisión debida. En Inglaterra no hace falta plantearla, pues ella, igual que la respuesta, se encuentran en los hechos mismos,

y no ha habido jamás duda al respecto desde los tiempos de Adam Smith.

El caso de la gestión propia, como dice el señor Dühring, o de la gestión por administradores por cuenta del propietario, que es lo que por regla general ocurre realmente en Alemania, no altera en nada el fondo de la cosa. Cuando el propietario de la tierra suministra también el capital y hace administrar por cuenta propia, se mete en el bolsillo, además de la renta de la tierra, el beneficio de capital, como resulta obvio por el actual modo de producción, sin que pueda ser de otra manera. Y cuando el señor Dühring afirma que hasta el momento nadie se ha sentido movido a dividir la renta (quiere decir los ingresos) procedente de la gestión en nombre propio, afirma simplemente una falsedad y prueba en el mejor de los casos sólo su propia ignorancia. Por ejemplo:

> Los ingresos derivados del trabajo se llaman salario; los que alguien obtiene por la aplicación de capital se llama beneficio...; el ingreso que procede exclusivamente de la tierra se llama renta y pertenece al propietario del suelo... Esos diversos tipos de ingresos son fáciles de distinguir cuando van a parar a personas diversas; cuando van a parar a la misma persona, se mezclan frecuentemente, por lo menos en el lenguaje cotidiano. Un terrateniente que *administra por sí mismo* una parte de su tierra debería *percibir*, una vez deducidos los gastos de administración, *tanto la renta de propietario de la tierra cuanto el beneficio del arrendatario*. Pero, al menos en el lenguaje común, llamará beneficio a toda su ganancia, mezclando la renta con el beneficio propiamente dicho. La mayoría de nuestros plantadores norteamericanos y de las Indias occidentales se encuentran en esta situación; los más cultivan sus propias posesiones, y por eso oímos rara vez hablar de la renta de una plantación, y se nos habla en cambio del beneficio que produce... Un hortelano que cultive con sus propias manos su huerta es en una sola persona terrateniente, arrendatario y trabajador. Por eso su producto debería suministrarle la renta del primero, el beneficio del segundo y el salario del tercero. Pero corrientemente se considera el conjunto como fruto de su trabajo; la renta y el beneficio se confunden, pues, aquí con el salario del trabajo.

Ese texto se encuentra en el capítulo sexto del libro primero de *Adam Smith*. El caso de la gestión en nombre propio ha sido, pues, estudiado hace ya cien años, y las inseguridades y discutibilidades que tanto preocupan en este punto al señor Dühring nacen exclusivamente de su propia ignorancia.

Al final, nuestro autor escapa de su perplejidad mediante un truco audaz:

La ganancia del arrendatario se basa en la explotación de "fuerza de trabajo campesina" y es, por lo tanto, evidentemente una "porción de renta", en la cual "se disminuye" la "renta plena", la cual debería acudir propiamente al bolsillo del terrateniente.

Con esto aprendemos dos cosas. Primera, que el arrendatario "disminuye" la renta del propietario, con lo que, según el señor Dühring, y a diferencia de lo que se había pensado hasta ahora, no es el arrendatario el que *paga renta al terrateniente,* sino el terrateniente el que la paga al arrendatario, lo cual es ciertamente una "concepción radicalmente propia". Y, en segundo lugar, sabemos finalmente lo que el señor Dühring entiende por renta de la tierra, a saber, todo el plusproducto obtenido mediante la explotación del trabajo campesino en la agricultura. Mas como este plusproducto se ha dividido siempre hasta ahora en economía —tal vez con la excepción de algunos economistas vulgares— en renta de la tierra y beneficio del capital, nos vemos obligados a comprobar que tampoco de la renta de la tierra tiene el señor Dühring "el concepto universalmente aceptado".

Así, pues, la renta de la tierra y el beneficio del capital no se diferencian, según el señor Dühring, sino en que la primera se consigue en la agricultura, y el segundo en la industria o el comercio. El señor Dühring llega inevitablemente a esa concepción acrítica y confusa. Hemos visto ya que nuestro autor partió de la "verdadera concepción histórica" según la cual el dominio sobre la tierra está fundado exclusivamente en el dominio sobre los hombres. En cuanto que la tierra se cultiva mediante alguna forma de trabajo sometido, surge un excedente para el dueño de la misma, y ese excedente es sin más la renta, del mismo modo que el excedente del producto del trabajo sobre la ganancia atribuida al trabajo constituye en la industria el beneficio del capital.

De este modo queda claro que la renta de la tierra existe en todo tiempo y precisamente en medida considerable cuando la agricultura se ejerce mediante alguna forma de sumisión del trabajo.

Dada esa exposición de la renta como totalidad del plusproducto conseguido en la agricultura, el señor Dühring tropieza por de pronto con el beneficio del arrendatario a la inglesa y, por otra parte, con la división de aquel plusproducto en renta de la tierra y beneficio del arrendatario, división presente en toda la economía clásica y tomada de aquella situación; con esto se encuentra ante

la concepción *pura* y precisa de la renta. ¿Qué hace entonces? Hace como si no supiera una sola palabra de la división del plusproducto agrícola en beneficio del arrendatario y renta de la tierra, es decir, de toda la teoría de la renta de la economía clásica; como si jamás hasta ahora se hubiera planteado "de ese modo tan preciso" en toda la economía la cuestión de qué es propiamente el beneficio del arrendatario; como si se tratara de un tema hasta ahora no investigado en absoluto y del que no se conocieran más que apariencias e inseguridades. Y huye de la terrible Inglaterra, donde el plusproducto de la agricultura, sin intervención de ninguna escuela teorética, se encuentra despiadadamente dividido en sus componentes, renta de la tierra y beneficio del capital, para refugiarse en su queridísimo ámbito de vigencia del derecho territorial prusiano, en el que florece patriarcalmente la autogestión, y la opinión de los señores *Junker* sobre la renta se presenta aún con la pretensión de ser decisiva para la ciencia, por lo que el señor Dühring puede todavía esperar que conseguirá deslizarse con su confusión de conceptos sobre la renta y el beneficio, y hasta hallar quien preste fe a su novísimo descubrimiento de que no es el arrendatario el que paga la renta al terrateniente, sino éste el que la paga a aquél.

X

DE LA "HISTORIA CRITICA"

Echemos, por último, un vistazo a la *Historia crítica de la economía nacional*, esa "empresa" que, como dice el propio señor Dühring, "carece totalmente de predecesores". Tal vez acabemos por hallar aquí aquella cientificidad última y rigurosísima tantas veces prometida.

El señor Dühring rodea de grandes aspavientos el descubrimiento de que la "doctrina económica" es "un fenómeno enormemente moderno" (pág. 12).

Efectivamente, se lee en *El Capital* de Marx: "La economía política... como ciencia sustantiva, aparece en el período manufacturero". Y en la *Contribución a la crítica de la economía política*, página 29, se lee que "la economía política clásica... empieza en Inglaterra con William Petty, en Francia con Boisguillebert, y termina en Inglaterra con Ricardo, y en Francia con Sismondi". El señor Dühring sigue esta vía que encuentra trazada, con la diferencia de que la economía *superior* empieza para él con las lamentables inmundicias que ha dado a luz la ciencia burguesa una vez extinguido su período clásico. Nuestro autor, en cambio, exclama triunfalmente, y con todo derecho, al final de su introducción:

> Y si esta empresa carece totalmente de precursores ya en sus características externamente perceptibles y en la nueva mitad de su contenido, ella me pertenece aún mucho más y característicamente por sus puntos de vista críticos internos y por su punto de vista general. (Página 9.)

Y, efectivamente, el señor Dühring habría podido anunciar su "empresa (la expresión industrial no está mal elegida), tanto por su aspecto externo como por su aspecto interno, con el título: El Único y su propiedad.[27]

Dado que la economía política, tal como ha aparecido históricamente, no es de hecho más que la comprensión científica de la economía del período de producción capitalista, en los escritores de la antigua sociedad griega, por ejemplo, no pueden encontrarse

proposiciones y teoremas al respecto más que en la medida en que son comunes a ambas sociedades algunos fenómenos, como la producción de mercancías, el comercio, el dinero, el capital que produce intereses, etc. Cada vez que los griegos hacen ocasionales excursiones por este terreno, muestran en él la misma genialidad y originalidad que les caracteriza en todos. Por eso sus concepciones constituyen históricamente los puntos de partida teoréticos de la ciencia moderna. Oigamos ahora al señor Dühring como historiador universal.

Según esto, no habría propiamente (!) que recordar absolutamente nada positivo, por lo que hace a la teoría económica científica, de la Antigüedad, y la Edad Media, totalmente acientífica, aún ofrece menos motivo para ello" [¡menos motivo para no decir *nada*!]. Pero como al amaneramiento que consiste en afectar vanidosamente la apariencia de erudición ha deteriorado el caracter puro de la ciencia moderna, habrá que aducir por lo menos como indicación algunos ejemplos.

Y el señor Dühring aporta entonces ejemplos de una crítica que realmente está libre incluso de toda "apariencia de erudición".

La frase de Aristóteles según la cual

doble es el uso de todo bien: el uno es propio de la cosa como tal, y el otro no, como, por ejemplo, de una sandalia, el servir para calzar y para el trueque; ambos son usos de la sandalia, pues también el que la cambia por algo de que carece, dinero o alimento, utiliza la sandalia como sandalia; pero no en su uso natural, pues la sandalia no existe por el trueque,

no sólo está, según el señor Dühring, "dicha muy trivial y pedantemente", sino que, además, los que descubren en ese texto una "distinción entre valor de uso y valor de cambio" cometen la "humorada" de olvidar que el valor de uso y el valor de cambio han cuajado en "tiempos recentísimos" y "en el marco del sistema más adelantado", que es, naturalmente, el del propio señor Dühring.

También se ha querido descubrir en el escrito de Platón sobre el Estado... el *moderno* capítulo de la división económico-nacional del trabajo.

Esto se refiere probablemente al paso del capítulo XII, 5, de *El Capital*, página 369 de la tercera edición, en el que, en realidad, se establece, por el contrario, que la visión de la división del trabajo propia de la Antigüedad clásica se encuentra "en la más radical contraposición" con la moderna. La exposición de la división del

trabajo por Platón, genial para su época, no merece del señor Dühring más que cejas fruncidas y nariz arrugada; Platón la expone como fundamento espontáneo de la ciudad (que para el griego era lo mismo que el Estado). La razón del desprecio es que Platón no cita —¡pero lo hace el griego Jenofonte, señor Dühring![28]— la "frontera"

que pone la extensión del mercado en cada caso a la ulterior ramificación de las profesiones y a la división técnica de las operaciones especiales; la idea de esta frontera es aquel conocimiento con el cual se convierte finalmente en una verdad económica de importancia un concepto que en otro caso apenas si puede llamarse científico.

El "profesor" Roscher, tan despreciado también por el señor Dühring, ha trazado efectivamente esa "frontera" con la cual la idea de la división del trabajo se hace finalmente "científica", y por eso también ha considerado explícitamente a Adam Smith como descubridor de la ley de la división del trabajo. En una sociedad en la cual la producción de mercancías es la forma dominante de la producción, "el mercado" —por hablar esta vez según la manera del señor Dühring— ha sido una "frontera" muy conocida siempre por las "gentes de negocios". Pero hace falta más que "el saber y el instinto de la rutina" para comprender que no ha sido el mercado el que ha creado la división capitalista del trabajo, sino que, a la inversa, la disolución de antiguas conexiones sociales y la subsiguiente división del trabajo son las que han creado el mercado capitalista. (Véase *El Capital*, I, capítulo XXIV, 5: El establecimiento del mercado interno para el capital industrial.)

El papel del dinero ha sido en todo tiempo el primer estímulo capital de los pensamientos económicos (!). Mas, ¿qué sabía de ese papel un Aristóteles? Sólo, evidentemente, lo contenido en la idea de que el intercambio por la mediación del dinero ha seguido al intercambio natural primitivo.

Pero si "un" Aristóteles se permite a pesar de todo descubrir las dos diversas *formas de circulación* del dinero, aquella en la cual actúa como mero medio de circulación, y aquella en la cual actúa como capital-dinero,[29]

entonces no hace más que expresar, según el señor Dühring, "una antipatía moral".

Y cuando "un" Aristóteles llega a la osadía de querer analizar el dinero en su "papel" de *medida del valor*,[30] y hasta llega a

formular efectivamente de un modo correcto este problema tan decisivo para la teoría del dinero, entonces "un" Dühring prefiere silenciar totalmente, y por muy sólidos, secretos motivos, tan condenable audacia.

Resultado final: en la imagen que proporciona la "indicación" dühringiana, la Antigüedad griega no presenta, efectivamente, más que "vulgarísimas ideas" (pág. 25), admitiendo que tales "tonterías" (pág. 19) tengan aún algo que ver con ideas, vulgares o no.

Por lo que hace al capítulo del señor Dühring sobre el mercantilismo vale más leerlo en el "original", es decir, en el *Sistema nacional* de F. List, capítulo 29, "El sistema industrial, erróneamente llamado mercantil por la escuela". Lo cuidadosamente que sabe evitar también aquí el señor Dühring toda "apariencia de erudición" puede verse, entre otras cosas, por lo siguiente:

En su capítulo 28, "Los economistas italianos", dice List:

> Italia ha precedido a todas las naciones modernas, en la teoría de la economía política igual que en su práctica,

y cita entonces como

> primera obra sobre economía política escrita en Italia el escrito de Antonio Serra, de Nápoles, sobre los medios para procurar a los reinos abundancia de oro y de plata (1613).

El señor Dühring acepta satisfecho esa indicación y puede consiguientemente considerar el *Breve trattato* de Serra

> como una especie de inscripción situada en la puerta de la moderna prehistoria de la economía.

A esta "charlatanería literaria" se reduce su consideración del *Breve trattato*. Desgraciadamente, en la realidad las cosas pasaron de otro modo, y en 1609, es decir, cuatro años antes del *Breve trattato*, publicó Thomas Mun *A Discourse of Trade*, etc. Este escrito tiene además ya en su primera edición la significación específica de orientarse contra el primitivo *sistema monetario*, aún defendido entonces en Inglaterra como práctica estatal; ese trabajo representa, pues, lo consciente *autoseparación* del sistema mercantilista respecto del que le engendró. Ya en su primera versión tuvo el libro varias ediciones y ejerció una influencia directa en la legislación inglesa. En la edición de 1664, totalmente revisada por el autor y publicada después de su muerte con el título de *Englands Treasu-*

re, etc., el libro fue durante cien años más el evangelio mercantilista. Si, pues, el mercantilismo tiene alguna obra que haya hecho época y esté "como una especie de inscripción" en su puerta, se trata de la obra de Mun, y precisamente el libro ni siquiera existe en la "historia atentamente observadora de las relaciones de jerarquía" que profesa el señor Dühring.

Del fundador de la moderna economía política, *Petty*, nos comunica el señor Dühring que

poseyó "una buena cantidad de pensamiento ligero", y careció de "sensibilidad para las distinciones íntimas y finas de los conceptos"..., tuvo una "versatilidad que conoce muchas cosas, pero pasa de una a otra con ligero pie, sin echar en ningún pensamiento raíces profundas"... Petty "procede aún muy groseramente desde el punto de vista de la economía nacional", y "llega a ingenuidades cuyo contraste... puede entretener de vez en cuando al pensador más serio".

Es, pues, una condescendencia imposible de sobrestimar la que tiene el "más serio pensador" señor Dühring al consentir dar noticia de "un Petty". Y ¿cómo lo hace?

Las frases de Petty sobre "el trabajo, y hasta el tiempo de trabajo, como medida del valor, de lo que se encuentran en su obra... *indicios imperfectos*", no vuelven a citarse salvo en esa breve indicación. Indicios imperfectos. En su *Treatise on Taxes and Contribution* (primera edición, 1662), Petty da un análisis plenamente claro y correcto de la magnitud de valor de las mercancías. Al exponerla de un modo intuitivo basándose en la equivalencia de metales nobles y trigo que cuesten la misma cantidad de trabajo, Petty enuncia la primera y última palabra "teorética" sobre el valor de los metales nobles. Pero también dice en términos claros y generales que los valores de las mercancías se miden por el *trabajo igual (equal labour)*. Luego aplica su descubrimiento a la solución de diversos problemas, algunos muy complicados, e infiere repetidamente, en diversas ocasiones y diversos escritos, importantes consecuencias de la proposición principal, incluso en ocasiones en que no vuelve a formularla. Ya en su primer trabajo dice:

Afirmo que esto [la valoración por trabajo igual] es el *fundamento de la compensación de los valores*; pero reconozco que de la posterior construcción y en sus aplicaciones prácticas hay muchas cosas varias y complicadas.[81]

Así, pues, Petty ve con la misma claridad la importancia de su descubrimiento y la dificultad de su aplicación en detalle. Por eso intenta también otro camino para ciertas finalidades de detalle.

Así, por ejemplo, sostiene que hay que encontrar una relación natural de igualdad (*a natural par*) entre la tierra y el trabajo, de modo que pueda expresarse arbitrariamente el valor "en cada uno de ellos o, aún mejor, en los dos".

Hasta esta falsa ruta es genial.

En cambio, el señor Dühring opone a la teoría del valor de Petty la siguiente aguda observación:

Si hubiera pensado más agudamente, no sería posible encontrar en otros lugares de su obra indicios de una concepción opuesta, de los que ya antes hemos hablado,

es decir, de los que "antes" no se ha dicho más que en esos "indicios" son "imperfectos". Este es un procedimiento muy característico del señor Dühring: "antes" alude a algo con una frase vacía, y "después" hace creer al lector que ya "antes" se le ha dado conocimiento de la cosa principal, por debajo de la cual se escurre en realidad, antes y después, nuestro autor.

En Adam Smith, ciertamente, se encuentran no sólo "indicios" de "concepciones contrapuestas" del valor, y no sólo dos, sino hasta tres, e incluso, tomando la cosa muy comineramente, hasta cuatro concepciones del valor crasamente contrapuestas, las cuales discurren pacíficamente juntas y una tras otra. Y lo que era natural en el fundador de la economía política, el cual se ve obligado a tantear, experimentar, a luchar con un caos de ideas que está sólo empezando a tomar forma, puede ya sorprender en un escritor que puede reunir y revisar investigaciones realizadas en más de siglo y medio, cuando sus resultados han pasado ya en parte de los libros a la consciencia general. O, por pasar de lo grande a lo pequeño: como hemos visto, el mismo señor Dühring nos ofrece también cinco especies diversas de valor, para que elijamos a nuestro gusto, y con ellas, naturalmente, otras tantas concepciones contrapuestas. Cierto: "si hubiera pensado más agudamente", no habría necesitado tanto trabajo para llevar al lector desde la concepción del valor de Petty, completamente clara, hasta la más completa confusión.

Un trabajo de Petty verdaderamente redondo, fundido en una pieza, es su *Quantulumcunque concerning Money*, publicado en 1682, diez años después de su *Anatomy of Ireland* (la cual apareció "por vez primera" en 1672, y no en 1691, como copia el señor Dühring de las "más accesibles compilaciones de manual"). Los

últimos rastros de concepciones mercantilistas que se encuentran en otros escritos suyos han desaparecido completamente en éste. Es por su contenido y por su forma una pequeña obra maestra, razón por la cual el señor Dühring no cita siquiera su título. Es muy normal que frente al investigador económico más genial y original, la mediocridad pedantemente hinchada no sepa sino gruñir su disgusto y su escándalo porque los luminosos chispazos teoréticos no se presentan orgullosamente en fila como "axiomas" ya listos, sino que surgen dispersamente por la profundización en "groseros" materiales prácticos, como los impuestos.

El señor Dühring procede con la fundación de la "aritmética política", vulgo estadística, de Petty igual que con sus trabajos propiamente económicos. El señor Dühring se encoge despectivamente de hombros ante la extravagancia de los métodos utilizados por Petty. Mas ante los grotescos métodos que el mismo Lavoisier empleó cien años después en ese campo, y teniendo en cuenta la gran distancia a que aún hoy se encuentra la estadística del objetivo que le señaló Petty en su poderoso y ambicioso esquema, la satisfecha pedantería del señor Dühring aparece ahora, doscientos años *post festum*, en toda su desnuda necedad.

Las principales ideas de Petty, de las que se recoge realmente poquísimo en la "empresa" del señor Dühring, son, según éste, meras ocurrencias sueltas, casualidades del pensamiento, manifestaciones ocasionales a las que en nuestro tiempo se ha atribuido una significación que en sí misma no tienen, citándolas con abstracción de su contexto; esas ideas no desempeñan, por tanto, ningún papel en la *real* historia de la economía política, sino sólo en libros modernos que se encuentran por debajo del nivel de la crítica radical y de la "historiografía de gran estilo" del señor Dühring. Este parece haber pensado, al empezar su "empresa", en un público lector dotado de la fe del carbonero y nunca dispuesto a exigir la prueba de las afirmaciones. Volveremos a hablar de esto (a propósito de Locke y de North), pero ahora tenemos que contemplar brevemente lo que ocurre con Boisguillebert y Law.

Por lo que hace al primero destacaremos el único descubrimiento propio del señor Dühring. Este ha descubierto una relación entre Boisguillebert y Law, desconocida hasta el momento. Boisguillebert afirma, en efecto, que los metales nobles podrían sustituirse por dinero-crédito (*un morceau de papier*), o dinero fiduciario, en las normales funciones de dinero que desempeñan en el marco de la circulación de las mercancías.[32] Law, en cambio,

se imagina que un "aumento" cualquiera de esos "pedazos de papel" aumenta la riqueza de una nación. De esto infiere el señor Dühring que la "concepción" de Boisguillebert "contiene ya una nueva versión del mercantilismo", es decir, la de Law. Y lo demuestra con meridiana claridad:

> Bastaba *exclusivamente* con atribuir a los simples "pedacitos de papel" el mismo cometido que *deben* desempeñar los metales nobles, para tener con eso una metamorfosis del mercantilismo.

Del mismo modo puede realizarse sin más la metamorfosis de un tío en una tía. Cierto que el señor Dühring añade para limitar la cosa: "Por lo demás, Boisguillebert no tenía esa intención."

Naturalmente, señor mío: ¿cómo iba a tener la intención de sustituir su concepción racionalista del papel de los metales nobles como dinero por la supersticiosa concepción de los mercantilistas, sin más razón que la sustituibilidad, por él afirmada, de los metales nobles en aquella función por el papel?

Y el señor Dühring continúa con su seria comicidad:

> A pesar de todo, puede reconocerse que nuestro autor ha conseguido aquí y allá alguna observación realmente acertada. (Página 83.)

Respecto de Law, el señor Dühring consigue exclusivamente la siguiente "observación realmente acertada":

> Tampoco Law, como se comprende, ha conseguido nunca *extirpar* totalmente el fundamento último [a saber, "la base de los metales nobles"], pero ha llevado la emisión de papel hasta el extremo, esto es, hasta el hundimiento mismo del sistema. (Página 94.)

Pero, en realidad, las mariposas de papel, meros signos del dinero, debían revolotear por entre el público no para "extirpar" la base de metales nobles, sino para traspasarla de los bolsillos del público a las vacías arcas del Estado.

Para volver a Petty y al papel poco glorioso que le hace desempeñar el señor Dühring en la historia de la economía, oiremos por de pronto lo que nos dice sobre los sucesores inmediatos de Petty, Locke y North. El mismo año de 1691 aparecieron las *Considerations on Lowering of Interest and Raising of Money* de Locke y los *Discourses upon Trade* de North.

> Lo que [Locke] escribió sobre el interés y la moneda no se sale del marco de las reflexiones corrientes bajo el dominio del mercantilismo e inspiradas por los acontecimientos de la vida del Estado. (Página 64.)

Con esto tiene que quedar completamente claro para el lector de esta "información" por qué el *Lowering of Interest* de Locke tuvo en la segunda mitad del siglo XVIII tan importante influencia en la economía política de Francia e Italia, y ello en diversas direcciones.

Más de un hombre de negocios había pensado igual [que Locke] sobre la libertad de la tasa de interés, y también el desarrollo de la situación real suscitaba la tendencia a considerar ineficaz cualquier obstaculización o limitación del interés. En un época en la que un Dudley North podía escribir sus *Discourses upon Trade* con la tendencia al librecambio, tenían que estar ya en el aire, por así decirlo, muchas cosas que bastan para que la oposición teorética contra las limitaciones del interés no resulte nada inaudito. (Página 64.)

Locke, pues, tenía que meditar las ideas de tal o cual "hombre de negocios" de su época, o bien sorber mucho de lo que en su tiempo estaba "como en el aire", para poder teorizar y no tener que decir nada "inaudito" sobre la libertad de la tasa de interés. Pero el hecho es que ya en 1662, en su *Treatise on Taxes and Contributions*, Petty había contrapuesto el interés como renta del dinero, al que llamamos usura (*rent of money which we call usure*), a la renta de la tierra y el suelo (*rent of land and houses*), y había adoctrinado a los terratenientes —que querían refrenar legalmente no la renta de la tierra, pero sí la del dinero— sobre la vanidad y la esterilidad de dictar leyes civiles positivas contra la ley de la naturaleza (*the vanity and fruitlessness of making civil positive law against the law of nature*). Por eso declara en su *Quantulumcunque* (1682) que la regulación legal del interés es tan necia como una regulación de la exportación de los metales nobles o de la cotización de los títulos cambiarios. Y en el mismo escrito dice lo decisivo sobre el *raising of money* (el intento, por ejemplo, de dar-a medio chelín el nombre de un chelín por el procedimiento de acuñar una onza de plata en el doble número de chelines).

Por lo que hace al último punto, Locke y North se limitan casi a copiarle. Mas, respecto del interés, Locke continúa el paralelo de Petty entre el interés del dinero y la renta de la tierra, mientras que North contrapone generalmente el interés como renta del capital (*rent of stock*) a la renta de la tierra, y los lores del *stock* a los lores de la tierra. Locke recoge con limitaciones la libertad del interés exigida por Petty; North la recoge en términos absolutos.

El señor Dühring se supera a sí mismo cuando, actuando como mercantilista aún más impenitente, aunque en sentido "más sutil", liquida los *Discourses upon Trade* de Dudley North con la observación de que están escritos "con la tendencia al librecambio". Es como decir de Harvey que ha escrito "con la tendencia a la circulación de la sangre". El escrito de North, prescindiendo ahora de sus demás méritos, es una discusión clásica, consecuente y sin reservas, de la doctrina librecambista, tanto por lo que respecta al tráfico interior como por lo que hace al exterior. En el año 1691 la cosa era, desde luego, bastante "inaudita".

Aparte de eso, el señor Dühring informa a su lector de que North fue "un comerciante", y una mala persona, y que su escrito "no consiguió el aplauso de nadie". ¡Y sólo faltaba eso! ¡Que ese escrito hubiera conseguido "aplauso" en tiempos de la victoria definitiva del proteccionismo aduanero en Inglaterra, y con la gentuza entonces dominante! Pero ello no impidió que el libro tuviera efectos teoréticos inmediatos, comprobables en toda una serie de trabajos económicos aparecidos en Inglaterra inmediatamente después que el suyo, algunos aún en el siglo XVII.

Locke y North nos han suministrado la prueba de cómo los primeros y audaces pasos que Petty dio en casi todas las esferas de la economía política fueron recogidos por sus sucesores ingleses y ulteriormente elaborados separadamente. Las huellas de este proceso durante el período que va desde 1691 hasta 1752 se imponen ya al observador más superficial por el hecho de que todos los escritos económicos de importancia pertenecientes al período enlazan con Petty de un modo positivo o negativo. Por eso este período, lleno de cabezas originales, es el más importante para el estudio de la progresiva gestación de la economía política. La "historiografía de gran estilo" que reprocha a Marx, como pecado imperdonable, el dar tanta importancia a Petty y a los escritores de aquel período, suprime el período mismo de la historia. Salta inmediatamente desde Locke, North, Boisguillebert y Law hasta los fisiócratas, y luego presenta en la entrada del templo auténtico de la economía política... a David Hume. Con permiso del señor Dühring restableceremos el orden cronológico y volveremos a poner, como es natural, a Hume antes que los fisiócratas.

Los *Essays* económicos de Hume aparecieron en 1752. En los ensayos *Of Money, Of the balance of Trade, Of Commerce*, que constituyen una unidad, Hume sigue paso a paso, y a menudo incluso en pequeñas manías, el *Money answers all things* de Jacob

Vanderlint, Londres, 1734. Por desconocido que sea este Vanderlint para el señor Dühring, el hecho es que aún se le cita en escritos económicos ingleses hacia fines del siglo XVIII, es decir, ya en la época post-smithiana.

Al igual que Vanderlint, Hume trata el dinero como mero signo del valor; copia casi literalmente de Vanderlint (y esto es importante, porque habría podido tomar también de otros muchos escritos la teoría del signo del valor) el argumenta que explica por qué la balanza comercial no puede estar constantemente contra o en favor de un país; enseña, como Vanderlint, el equilibrio de las balanzas, el cual se establecería de un modo natural, según las diversas posiciones económicas de los distintos países; predica el librecambio, también como Vanderlint, aunque menos audaz y consecuentemente; destaca con Vanderlint, aunque más opacamente, el papel de las necesidades como impulsoras de la producción; sigue a Vanderlint en el error de atribuir al dinero bancario y a todo papel-valor público una determinada influencia en los precios de las mercancías; rechaza con Vanderlint el dinero fiduciario; piensa, como Vanderlint, que los precios de las mercancías dependen del precio del trabajo, es decir, del salario; le copia incluso en la manía de que el atesoramiento mantiene los precios bajos, etc.

El señor Dühring había ya gruñido mucho, en su sibilino estilo, sobre la incomprensión de la teoría del dinero de Hume por parte de otros, y señaladamente había aludido muy amenazadoramente a Marx, el cual, por si todo ello fuera poco, ha hablado en *El Capital*, subversivamente, de las secretas conexiones de Hume con Vanderlint y con J. Massie, del que aún no hemos dicho nada.

Lo de la incomprensión es como sigue. Por lo que hace a la real teoría del dinero de Hume, según la cual el dinero es mero signo del valor y, por tanto, si no cambian las demás circunstancias, los precios de las mercancías suben en la misma proporción en que aumenta la masa de dinero en circulación, y bajan en la misma proporción en que esa masa disminuye,[33] el señor Dühring tiene que limitarse, incluso con la mejor voluntad, a repetir lo que han dicho sus equivocados predecesores, aunque lo haga con el luminoso estilo que le es propio. Hume, en cambio, una vez establecida dicha teoría, se objeta a sí mismo (como ya antes había hecho Montesquieu, partiendo de los mismos presupuestos),

que es "seguro" que desde el descubrimiento de las minas americanas "la industria ha aumentado en todas las naciones de Europa excepto en la de

los propietarios de esas minas" y que esto "entre otras cosas, es efecto del aumento de oro y plata".

Hume explica el fenómeno diciendo que

"aunque el alto precio de las mercancías es una consecuencia necesaria del aumento de oro y plata, no se sigue de todos modos inmediatamente de dicho aumento, sino que requiere algún tiempo hasta que el dinero circula por todo el estado y realiza sus efectos en todas las capas de la población". Y en ese interludio obra benéficamente sobre la industria y el comercio.

Al final de la discusión, Hume nos dice también por qué ocurre eso, aunque su explicación es mucho más unilateral que las de varios de sus predecesores y contemporáneos:

Es fácil seguir al dinero en su progreso por toda la comunidad, y al hacerlo encontraremos que el dinero tiene que estimular la aplicación de todo el mundo antes de *aumentar el precio del trabajo.*

Dicho de otro modo: Hume está describiendo el efecto de una revolución en el valor de los metales nobles, y precisamente una depreciación, o, lo que equivale a lo mismo, una revolución en el *criterio de medida del valor* de los metales nobles. Hume establece correctamente que, en el paulatino curso de compensación de los valores de las mercancías, esa depreciación no "aumenta el precio del trabajo", vulgo salario, sino en última instancia, o sea que aumenta el beneficio de los comerciantes e industriales, "estimula la aplicación", a costa de los trabajadores (cosa que le parece muy oportuna). Pero Hume no se plantea siquiera la cuestión propiamente científica —a saber: si un aumento de los metales nobles, mantenidos al mismo valor, influye sobre los precios de las mercancías, y, en caso afirmativo, en qué medida influye—, y confunde *todo* "aumento de los metales nobles" con su depreciación. Hume hace, pues, exactamente lo que Marx dice que hace (en la *Contribución a la crítica,* etc., pág. 173). Aún volveremos a tocar de paso este punto, pero ahora vamos a atender al *essay* de Hume sobre el "interest".

Toda la argumentación explícitamente dirigida por Hume contra Locke y según la cual el interés no está regulado por la masa del dinero presente, sino por la tasa de beneficio, y todas sus demás explicaciones sobre las causas que determinan que la tasa de interés sea alta o baja, se encuentran, mucho más exacta y menos elegantemente, en un escrito aparecido en 1750, dos años antes del *essay*

de Hume: *An Essay on the Governing Causes of the Natural Rate of Interest, wherein the sentiments of Sir W. Petty and Mr. Locke, on that head, are considered.* Su autor es J. Massie, un escritor activo en diversos campos y, como resulta de la literatura inglesa de la época, también muy leído. La explicación de la tasa de interés por Adam Smith se parece más a la de Massie que a la de Hume. Ambos, Massie y Hume, lo ignoran todo y no dicen nada de la naturaleza del "beneficio" que en ambos desempeña cierta función.

"En general —sermonea el señor Dühring— se ha partido de prejuicios en la estimación de Hume, y se le han atribuido ideas que él no abrigaba."

Es cierto que el propio señor Dühring nos da más de un ejemplo característico de este "método".

Así, por ejemplo, el ensayo de Hume sobre el interés empieza con las siguientes palabras:

Con razón no hay nada que se tenga por señal tan segura del floreciente estado de una nación como la modestia de la tasa de interés; aunque yo creo que la causa de ello es diversa de la que corrientemente se supone.

Ya en su primera frase, pues, aduce Hume la opinión de que una tasa de interés baja es la señal más segura de la floreciente situación de una nación, presentándola como un lugar común que ya en su tiempo era trivial. Y, efectivamente, esta "idea" había tenido sus buenos cien años para llegar a ser corriente y callejera. En cambio:

"*La idea principal que hay que destacar* de sus opiniones [las de Hume] sobre la tasa de interés es que ésta es para él el verdadero barómetro de la situación [¿de qué situación?] y que su pequeñez es señal casi infalible del florecimiento de una nación." (Pág. 130.)

¿Quién es el "preso en prejuicios" que así habla? El señor Dühring.

Esto, por cierto, provoca en nuestro crítico historiador un ingenuo asombro: que, al descubrir una determinada idea afortunada, Hume "no se presente siquiera como descubridor de la misma". Ello, desde luego, no le habría ocurrido al señor Dühring.

Hemos visto que Hume identifica todo aumento de los metales nobles con el aumento de los mismos acompañado de su depreciación, de una revolución en su propio valor, es decir, en la medida del valor de las mercancías. Esta confusión era inevitable para

Hume, que carecía de toda comprensión de la función de los metales nobles como *medida del valor*. Y no podía tener esa comprensión porque tampoco sabía una palabra del valor mismo. El término "valor" aparece quizá una sola vez en sus escritos, y ello precisamente para estropear el error de Locke, según el cual los metales nobles sólo tienen "un valor imaginario", diciendo que dichos metales tienen "principalmente un valor ficticio".

En este punto anda Hume muy por debajo no sólo de Petty, sino también de varios de sus contemporáneos ingleses. El mismo "atraso" manifiesta cuando celebra, aún al modo antiguo, al "*comerciante*" como motor principal de la producción, cosa que ya había superado cumplidamente Petty. Y por lo que hace a la categórica afirmación del señor Dühring, según la cual Hume se ha ocupado de "las relaciones económicas fundamentales", basta traer a colación el escrito de Cantillon citado por Adam Smith (y aparecido, como los ensayos de Hume, en 1752,[34] pero muchos años después de la muerte de su autor), para asombrarse de la estrechez de horizonte de los trabajos económicos de Hume. Como se ha dicho,[35] Hume es respetable también en el terreno de la economía política —y a pesar de la patente que le extiende el señor Dühring—, pero no es en él en ningún modo un investigador original, ni menos un autor que haya hecho época. La influencia de sus ensayos de economía en los círculos cultivados de su tiempo se debió no sólo a la excelente exposición, sino también, y aún mucho más, a que eran una magnificación progresista y optimista de la industria y el comercio entonces florecientes en Inglaterra, o sea de la sociedad capitalista que entonces se imponía rápidamente: en ella tenían por fuerza que encontrar "aplauso". Baste sobre esto una fugaz indicación. Es sabido que, precisamente en tiempos de Hume, la masa del pueblo inglés combatió apasionadamente el sistema de impuestos indirectos utilizado sistemáticamente por el malfamado Robert Walpole para beneficiar a los terratenientes y a los ricos en general. En el ensayo sobre los impuestos (*Of Taxes*), en el que, sin nombrarle, Hume polemiza con su hombre de confianza y siempre presente, Vanderlint, que era el mayor enemigo de los impuestos indirectos y el más resuelto abanderado de la imposición de la tierra, podemos leer:

> "Ellos [los impuestos sobre el consumo] tendrían que ser en realidad muy fuertes, y estar puestos muy sin razón, para que el trabajador no fuera capaz de pagarlos mediante un aumento de su aplicación y de su espíritu de ahorro, *sin aumentar el precio de su trabajo*."

Da la impresión de estar oyendo al propio Robert Walpole, sobre todo si se añade a eso el paso del ensayo sobre el "crédito público" en el cual, refiriéndose a la dificultad de una imposición de los acreedores del Estado, Hume dice:

La disminución de sus ingresos no quedará *disimulada* por la apariencia de ser una mera partida de los impuestos indirectos o de los derechos aduaneros.

Como no podía menos de ocurrir en un escocés, la admiración de Hume por la actividad económica burguesa era todo lo contrario que platónica. Pobre de nacimiento, Hume llegó a contar con unos ingresos anuales de un redondo, redondísimo millar de libras. Y como no se trata de Petty, el señor Dühring lo expresa profundamente diciendo:

Gracias a una buena *economía privada,* y partiendo de medios muy limitados, Hume había llegado a una posición en la que no tenía que escribir al dictado de nadie.

Y por lo que hace a la ulterior afirmación del señor Dühring, que Hume "no hizo nunca la menor concesión a la influencia de los partidos, de los príncipes o de las universidades", es sin duda cierto que no tenemos la menor prueba de que Hume se haya asociado literariamente nunca con un "Wagener",[36] pero sí sabemos que fue un inflexible partidario de la oligarquía *whig,* que glorificó la "*Iglesia* y el Estado" y que, como pago de ese servicio, consiguió primero el cargo de secretario de embajada en París y luego el cargo, mucho más importante y rentable, de subsecretario de Estado.

"Políticamente era y fue siempre Hume conservador y de mentalidad rígidamente monárquica. Por eso los partidarios de la Iglesia de la época no le atacaron tan violentamente como a Gibbon", dice el viejo Schlosser. "Este egoísta Hume, ese falsificador de la historia", retrata a los monjes ingleses como gordos individuos sin mujer ni familia que viven de la mendicidad; "pero él no tuvo nunca familia ni mujer, y era también un mozo bastante gordo, cebado en considerable medida con dineros públicos, que no había merecido por ningún servicio realmente prestado al público", dice Cobbett, "groseramente" plebeyo. "En el tratamiento *práctico* de la vida", Hume "supera en mucho a un Kant en direcciones esenciales", dice el señor Dühring.

Pero ¿por qué se concede a Hume en la *Historia crítica* un lugar tan exagerado? Simplemente, porque este "serio y sutil pen-

sador" tiene el honor de representar el Dühring del siglo XVIII. Pues al modo como Hume sirve de prueba de que

"la creación de toda esta rama de la ciencia [la economía] ha sido obra de la filosofía más ilustrada",

así el antecedente de Hume da la mejor garantía de que toda esa rama de la ciencia va a encontrar su culminación visible por ahora en este hombre fenomenal que ha subvertido la filosofía simplemente "más ilustrada" para hacer de ella la filosofía de la realidad, cuya luminosidad es absoluta, y en el cual, como en Hume, cosa, por cierto,

sin ejemplo hasta ahora en tierra alemana..., se encuentran apareados el cultivo de la filosofía en sentido estricto y el esfuerzo científico en economía.

Y así encontramos a Hume, que, en definitiva, resulta respetable también como economista, hinchado hasta presentarse como estrella económica de primera magnitud, cuya importancia ha sido ignorada hasta ahora por aquella misma envidia que también está silenciando tenazmente los logros "que hacen época" del señor Dühring.

*

Como es sabido, la escuela *fisiocrática* nos ha legado, con el cuadro o *Tableau économique* de Quesnay, un enigma que ha resultado demasiado duro de roer para todos los críticos e historiadores de la economía hasta el presente. Este *Tableau,* que se proponía visualizar la representación fisiocrática de la producción y la circulación de la riqueza total de un país, ha sido en realidad una cosa bastante oscura para la posteridad de los economistas. El señor Dühring va a encender también a su propósito la luz definitiva.

Lo que "*pretende significar*" esta "representación económica de las relaciones de la producción y la distribución *por Quesnay mismo*", dice el señor Dühring, no puede precisarse sin "*analizar antes exactamente* los peculiares conceptos que dirigen su concepción". Y ello tanto más cuanto que hasta ahora dichos conceptos han sido expuestos con una "vacilante imprecisión", de modo que ni siquiera en la obra de Adam Smith pueden "reconocerse sus rasgos esenciales".

El señor Dühring va a terminar para siempre con esa "frívola información" tradicional. Y a continuación se burla cumplidamente de su lector durante sus buenas cinco páginas, cinco páginas en las cuales hinchados giros de todas clases, constantes repeticiones y calculados desórdenes sirven para disimular el hecho decisivo de que el señor Dühring no sabe comunicar acerca de los "conceptos que dirigen la concepción de Quesnay" sino apenas lo que contienen las "más corrientes compilaciones de manual" contra las cuales pone en guardia tan incansablemente. "Uno de los aspectos más discutibles" de esta introducción es que ya en ella se alude ocasionalmente a curiosos detalles del *Tableau*, hasta el momento desconocido sino es en cuanto al nombre, para desviarse luego en "reflexiones" heterogéneas, como, por ejemplo, "la distinción entre gastos y resultados". Aunque esta distinción "no se encuentra, ciertamente, ya explícita en la idea de Quesnay", el señor Dühring nos dará un fulminante ejemplo de ella, en cuanto pase de su extenso e introductorio "gasto" a su "resultado", tan asombrosamente pobre, que es la aclaración del *Tableau* mismo. Vamos a reproducir ahora *textualmente todo* lo que el señor Dühring considera oportuno comunicarnos acerca del *Tableau* de Quesnay.

En el "gasto" nos dice el señor Dühring:

> "Le parecía [a Quesnay] evidente que el rendimiento [el señor Dühring acaba de hablar de producto neto] debe concebirse y tratarse como un *valor en dinero*... por eso aplica sus reflexiones (!) inmediatamente a los *valores en dinero*, presupuestos por él como resultados de la venta de todos los productos agrícolas en la transición desde la primera mano. De este modo (!) opera en las columnas de su *Tableau* con algunos miles de millones" (es decir, con valores en dinero).

Con esto sabemos tres cosas: que Quesnay en el *Tableau* opera con los "valores en dinero" de los "productos agrícolas", incluyendo en ellos el "producto neto" o "rendimiento limpio". Sigamos el texto:

> "Si Quesnay hubiera emprendido el camino de un modo de consideración verdaderamente natural y se hubiera liberado no sólo del respeto a los metales nobles y a la masa de dinero, sino también del respeto a los valores *en dinero*... Pero como no lo ha hecho, sus cálculos son con puras *sumas de valores*, y se imagina (!) a priori el producto neto como un *valor en dinero*."

Así, por cuarta y quinta vez, se nos informa de que en el *Tableau* no hay más que valores en dinero.

"Consigue [Quesnay] el mismo [el producto neto] sustrayendo las inversiones y *pensando* (!) principalmente [dicho sea con información tradicional, pero aún especialmente frívola] en el valor que va a manos del propietario de la tierra en forma de renta."

Seguimos por el momento en el mismo sitio. Pero ahora viene algo nuevo:

"Por otra parte, *también de todos modos* [este "también de todos modos" es una verdadera perla] el producto neto entra en la circulación como objeto natural, y se convierte de este modo en un elemento con el cual... hay que sustentar... a la clase llamada estéril. Aquí puede observarse *en seguida* (!) la confusión que se produce por el hecho de que la argumentación está en un caso determinada por el valor en dinero, y en otros casos por la cosa misma."

Parece, más bien, y en general, que *toda* circulación de mercancías padece de esa "confusión" que consiste en que las mercancías entran en dicha circulación a la vez como "objetos naturales" y como valores en dinero". Pero aún estamos girando en el círculo de los valores en dinero", pues "Quesnay quiere evitar un doble asiento del producto económico".

Con permiso del señor Dühring: en la parte inferior del "Análisis" del *Tableau* por Quesnay figuran las diversas clases de productos como "objetos naturales", y arriba en el *Tableau* figuran sus valores en dinero. Más tarde, Quesnay ha encargado incluso a su ayudante, el abate Baudeau, que introdujera en el *Tableau* mismo los objetos naturales *junto a* sus valores en dinero.

Luego de tanto "gasto", llegamos finalmente al "resultado". Oígase con asombro:

"Pero la inconsecuencia [respecto del papel atribuido por Quesnay a los propietarios de la tierra] queda *clara* en seguida, en cuanto que se pregunta *qué ocurre en el circuito económico con el producto neto apropiado como renta*. En este punto, las concepciones de los fisiócratas y el *Tableau económico* no han sido posibles sino por una confusión y una arbitrariedad llevadas ya hasta el misticismo."

El final lo redime todo. El señor Dühring, en resolución, no sabe "qué ocurre en el circuito económico", representado por el *Tableau*, "con el producto neto apropiado como renta". El *Tableau* es para él la "cuadratura del círculo". Esto equivale a la confesión

de no entender el abecé de la fisiocracia. Luego de todos los rodeos, la encendida fraseología, el corte de cabellos en el aire, los saltos de frente y a través, las arlequinadas, los episodios, las diversiones, las repeticiones y las mezclas de todos los temas para poner perplejo al lector, todo lo cual tenía que prepararnos para una poderosa aclaración de lo "que pretende significar el *Tableau* en Quesnay mismo", luego de todo eso, tenemos al final la púdica confesión del señor Dühring de que *él mismo no lo sabe.*

Una vez sacudido el doloroso secreto, la horaciana negra cura que llevó a cuestas durante su cabalgata por las praderas fisiocráticas, nuestro "más serio y sutil pensador" se pone a soplar la trompeta del modo que sigue:

> "Las líneas que Quesnay traza en su *Tableau,* tan sencillo por lo demás (!) [y son cinco líneas], las cuales quieren respresentar la circulación del producto neto", hacen preguntarse si no subyace a "esos maravillosos enlaces de columnas" una fantasía matemática, si no recuerdan el hecho de que Quesnay se ha interesado por el problema de la cuadratura del círculo, etc.

Como, a pesar de toda su sencillez, esas líneas son incomprensibles para el señor Dühring según su propia confesión, éste no puede evitar, según su corriente estilo, considerarlas *sospechosas.* Y así puede por fin dar con final satisfacción el golpe de gracia al fatal *Tableau:*

> "Tras considerar el producto neto *según este aspecto, que es el más discutible*", etc.

El "aspecto más discutible del producto neto" es, según esto, la obligada confesión de que el señor Dühring no entiende una palabra del *Tableau économique* ni del "papel" que desempeña en él el producto neto. ¡Qué picaresco humor!

Pero para que nuestros lectores no se queden en la misma cruel ignorancia del *Tableau* de Quesnay con la que por fuerza tienen que aguantarse los que se queden en la sabiduría económica "de primera mano" que les ofrece el señor Dühring, indicaremos brevemente lo que sigue:

Como es sabido, la sociedad se divide, según los fisiócratas, en tres clases: 1ª, la clase productora, es decir, la clase realmente activa en la agricultura: arrendatarios y trabajadores agrícolas; se la llama productora porque su trabajo crea un excedente: la renta. 2ª, la clase que se apropia ese excedente, la cual comprende los propietarios de la tierra y sus dependientes, el príncipe y, en general, los

funcionarios pagados por el Estado, así como, finalmente, la Iglesia en su especial condición de sujeto que se apropia el diezmo. Por brevedad designaremos en lo que sigue a la primera clase por la expresión "los arrendatarios", y la segunda por "los terratenientes". 3ª, la clase artesano-industrial, o estéril, así llamada porque, según los fisiócratas, no añade a las materias primas que le suministra la clase productora más que el mismo valor que consume en forma de alimentos y medios de vida que le suministra la misma clase productora. El *Tableau* de Quesnay se propone visualizar cómo circula entre las tres clases y cómo sirve para la reproducción anual el producto total anual de un país (Francia, en realidad).

El primer presupuesto del *Tableau* es que esté introducido como régimen general el sistema de arriendos, y con él la agricultura en grande y sistemática explotación, tal como se concibe en la época de Quesnay, el cual tiene presente como modelos en este punto la situación de Normandía, la Île-de-France, la Picardía y algunas otras provincias francesas. El arrendatario aparece por eso mismo como el verdadero director de la agricultura, representa en el *Tableau* toda la clase productora (agricultora) y paga a los terratenientes una renta en dinero. Se atribuye a la totalidad de los arrendatarios un capital de inversión, o inventario, de diez mil millones de libras, una quinta parte del cual —dos mil millones— constituyen un capital de explotación que hay que reponer anualmente; el modelo inspirador de esta estimación fueron también las explotaciones en arriendo mejor cultivadas de las citadas provincias francesas.

Otros presupuestos son: 1º, que se tienen, por simplificación, precios constantes y reproducción simple; 2º, que se excluye toda circulación que tenga totalmente lugar en el seno de una sola clase, y no se considera más que la circulación entre clase y clase; 3º: que todas las compras o ventas que tienen lugar entre una clase y otra en el curso del ejercicio o año económico se resumen en una única suma total. Por último, hay que recordar que en la Francia de Quesnay, como ocurría más o menos en toda Europa, la propia industria doméstica de las familias campesinas les facilitaba la parte más considerable de las satisfacciones de necesidades no pertenecientes a la clase de los alimentos y que, por tanto, esos medios de satisfacer necesidades no alimenticias se computan en el *Tableau*, como cosa evidente, como instrumental o medios de la agricultura misma.

El punto de partida del *Tableau* es la cosecha total, el producto

bruto de los productos anuales del suelo, o "reproducción total" del país —en este caso Francia—, el cual figura por eso mismo en cabeza del *Tableau*. El valor de ese producto bruto se estima según los precios medios de los productos de la tierra en las naciones comerciantes. Importa cinco mil millones de libras, suma que expresa aproximadamente el valor en dinero del producto agrícola bruto de Francia, en base a las estimaciones estadísticas posibles en la época. Esta es precisamente la razón por la cual Quesnay "opera con algunos miles de millones" en el *Tableau*, exactamente con cinco mil, y no con cinco libras de Tours.

Todo ese producto bruto, que vale cinco mil millones, se encuentra, pues, en las manos de la clase productora, o sea de los arrendatarios que lo han producido gastando un capital anual de explotación de dos mil millones, el cual corresponde a un capital total de inversión, con instalación, de diez mil millones. Los productos agrícolas, como alimentos y materias primas, etc., necesarios para la reposición del capital de explotación —lo que quiere decir también para el sustento de todas las personas inmediatamente activas en la agricultura— se toman *in natura* de la cosecha total[37] y se gastan para la nueva producción agrícola. Y puesto que, como queda dicho, se han supuesto precios constantes y reproducción simple en base a los criterios cuantitativos fijados, el valor en dinero de esa parte del producto bruto que se retira anticipadamente es igual a dos mil millones de libras. Esta parte no entra, pues, en la circulación general. Pues, como ya se ha indicado, queda excluida del cuadro la circulación que se produce sólo en el *seno* de cada clase particular, y no entre las diversas clases.

Una vez repuesto el capital de explotación, tomándolo así del producto bruto, queda un excedente de tres mil millones, uno de ellos en materias primas y dos en productos alimenticios. La renta que los arrendatarios tienen que pagar a los terratenientes no constituye, empero, sino dos tercios de ese excedente, o sea dos mil millones. Pronto se verá por qué sólo esos dos mil millones figuran bajo la rúbrica "producto neto" o "ingresos limpios".

Además de la "reproducción total" agrícola, que vale cinco mil millones, tres mil de los cuales entran en la circulación general, existe aún, *antes* de que empiece el movimiento representado en el *Tableau*, todo el "pécule" de la nación, dos mil millones en dinero líquido, que están en las manos de los arrendatarios. La situación es como sigue:

Pues que su punto de partida es la cosecha total, el *Tableau*

constituye al mismo tiempo el punto final de un año económico, por ejemplo, del año 1758, tras el cual empieza un nuevo año económico. Durante este nuevo año de 1759, la parte del producto bruto destinada a la circulación se divide entre las otras dos clases por medio de cierto número de pagos, compras y ventas particulares. Estos movimientos sucesivos y dispersos, que cubren todo un año, se resumen —como necesariamente tenía que ocurir en el *Tableau*— en pocos actos que recogen en una sola cifra todo un año. Así, a fines del año 1758 ha vuelto a afluir a la clase de los arrendatarios el dinero que pagó a los terratenientes como renta del año 1757 (y el propio *Tableau* mostrará cómo ocurre eso), a saber, la suma de dos mil millones, de tal modo que en 1759 puede volver a lanzarlos a la circulación. Mas puesto que aquella suma, como observa Quesnay, es mucho mayor que la necesaria para la circulación total del país (Francia) en la realidad —pues en la realidad los pagos se repiten constante y fragmentariamente—, los dos mil millones de libras en manos de los arrendatarios constituyen la suma total del dinero circulante en la nación.

La clase de los terratenientes perceptores de la renta aparece por de pronto, como aún ocurre hoy día (notable casualidad), en el papel de perceptores de pagos. Según los presupuestos de Quesnay, los terratenientes propiamente dichos perciben sólo cuatro séptimos de la renta de dos mil millones; dos séptimos van al gobierno, y un séptimo a los beneficiarios del diezmo. En tiempos de Quesnay, la Iglesia era la mayor terrateniente de Francia, y percibía además el diezmo de todas las restantes propiedades inmobiliarias.

El capital de explotación (*avances annuelles*) gastado por la "clase estéril" durante todo un año consiste en materias primas por valor de mil millones: sólo materias primas, porque las herramientas, las máquinas, etc., se computan con los productos de esa clase. Y las muy diversas funciones que desempeñan esos productos en la producción de las industrias de esa clase no importan en absoluto al *Tableau*, del mismo modo que no le interesa la circulación de mercancías o dinero que se produce exclusivamente en el seno de esa clase. El salario del trabajo por el cual la clase estéril transforma la materia prima en mercancías manufacturadas es igual al valor de los productos alimenticios que recibe esa clase directamente, en parte, de la clase productora, y en parte indirectamente a través de los terratenientes. Aunque la clase estéril se divide a su vez en capitalistas y asalariados, en la concepción básica

de Quesnay se presenta como una clase única, a sueldo de la clase productora y de los terratenientes. También se recoge en una sola totalidad la producción total de la industria y, por tanto, también su circulación total, repartida en realidad a lo largo de todo el año que sigue a la cosecha. Por eso se presupone que al comenzar el movimiento representado en el *Tableau,* toda la producción anual de mercancías de la clase estéril se encuentra en sus propias manos, o sea que todo su capital de explotación, o materia prima, con un valor de mil millones, ha sido transformado en mercancías que valen dos mil millones, representando la mitad de esa suma el precio de los productos alimenticios consumidos durante la transformación de la materia prima. En este punto podría objetarse: pero la clase estéril consume también productos industriales para sus necesidades domésticas; ¿dónde figuran éstos, si toda su producción pasa por la circulación a las demás clases? A esto se nos da la siguiente respuesta: la clase estéril no sólo consume una parte de sus propias mercancías, sino que intenta además quedarse con la mayor cantidad posible de ellas. Por eso vende por encima de su valor real las mercancías que pone en circulación; y tiene que hacerlo, puesto que computamos esas mercancías como si fueran el valor total de la producción de dicha clase. Pero esto no altera en nada las afirmaciones del *Tableau,* pues las otras dos clases reciben las mercancías manufacturadas por el valor de su producción total.

Ahora conocemos ya la posición económica de las tres clases al comenzar el movimiento representado por el *Tableau.*

Tras sustituir *in natura* su capital de explotación, la clase productora dispone aún de tres mil millones de producto bruto agrícola, y de dos mil millones en dinero. La clase de los terratenientes figura por de pronto con su pretensión de renta de dos mil millones, dirigida contra la clase productora. La clase estéril dispone de dos mil millones de mercancías manufacturadas. Los fisiócratas llaman circulación imperfecta a una que tenga lugar entre sólo dos de las tres clases, y circulación perfecta a la que se produce entre las tres.

Vamos, pues, al *Tableau* económico.

Primera circulación (imperfecta): Los arrendatarios pagan a los terratenientes, sin contraprestación, la renta que les corresponde, con dos mil millones en dinero. Con mil millones de los recibidos, los terratenientes compran productos alimenticios a los arrendatarios, a los cuales refluye así una mitad del dinero gastado para pagar la renta.

En su *Analyse du tableau économique*, Quesnay no habla ya más del Estado, que recibe dos séptimos de la renta de la tierra, ni de la Iglesia, que recibe un séptimo de ella, pues la función social de estas instituciones es conocida y no necesita más aclaración. Mas por lo que hace a los terratenientes[38] propiamente dichos, Quesnay dice que sus gastos, entre los cuales figuran todos los de sus servidores, son en su mayor parte gastos estériles, con la excepción de la pequeña fracción de los mismos destinada a "la conservación y mejora de sus bienes y al perfeccionamiento de sus cultivos". Pero, según el "derecho natural", la función propia de estas personas consiste precisamente en "curar de la buena administración y de los gastos para el mantenimiento de su herencia", o. como se precisa más adelante, en las *avances foncières*, es decir, en gastos para preparar el suelo y dotar a los arrendamientos con todos los adminículos correspondientes que permiten al arrendatario dedicar todo su capital exclusivamente al negocio agrícola propiamente dicho.

Segunda circulación (perfecta): Con los otros mil millones en dinero que aún se encuentran en sus manos, los terratenientes compran mercancías manufacturadas a la clase estéril, y ésta, a su vez, con el dinero así recibido, compra productos alimenticios por la misma suma a los arrendatarios.

Tercera circulación (imperfecta): Los arrendatarios compran a la clase estéril, por mil millones en dinero, mercancías manufacturadas; una gran parte de esas mercancías son herramientas agrícolas y otros medios de producción necesarios para la agricultura. La clase estéril devuelve a los arrendatarios ese mismo dinero, al comprar con él mil millones de materias primas, en reposición de su propio capital de explotación. Con esto han refluido a los arrendatarios los dos mil millones en dinero gastados por ellos en pago de la renta, y el movimiento[39] está concluido. Y con esto también queda resuelto el gran enigma de "qué ocurre en el circuito económico con el producto neto apropiado como renta".

Al comenzar el proceso teníamos en las manos de la clase productora un excedente de tres mil millones. Dos mil de ellos se pagaban como renta a los terratenientes, como producto neto. Los otros mil millones del excedente constituyen el interés del capital total invertido por los arrendatarios, o sea, siendo este capital de diez mil millones, el diez por ciento. Hay que observar que los arrendatarios no reciben ese interés a través de la circulación; el interés se encuentra *in natura* en sus manos, y no lo

realizan por la circulación sino al gastarlo en mercancías manufacturadas del mismo valor.

Sin ese interés, el arrendatario, agente capital de la agricultura, no adelantaría a ésta el capital de inversión. Ya por esto la apropiación por el arrendatario de la parte de *plusrendimiento* agrícola que representa el interés es para los fisiócratas una condición de la reproducción, tan necesaria como la clase misma de los arrendatarios; y por eso también ese elemento no puede incluirse en la categoría del "producto neto" o "ingreso limpio" nacional, pues el último se caracteriza precisamente por ser consumido sin consideración alguna de las inmediatas necesidades de la reproducción nacional. Ese fondo de mil millones sirve, según Quesnay, sobre todo para las reparaciones y parciales renovaciones del capital de inversión que se hacen necesarias durante el año, como fondo de reserva contra accidentes y, por último, cuando es posible, para el enriquecimiento del capital de inversión y explotación, la mejora del suelo y la extensión de los cultivos.

El proceso en su conjunto es, ciertamente, "bastante sencillo". Han sido lanzados a la circulación: por los arrendatarios, dos mil millones en dinero para pagar la renta, y tres mil millones en productos, dos terceras partes de los cuales son productos alimenticios, y una tercera parte materias primas; por la clase estéril, mercancías manufacturadas por dos mil millones. De los productos alimenticios, que importan dos mil millones, los terratenientes, con su apéndice doméstico, consumen la mitad; la clase estéril consume la otra mitad en pago de su trabajo; las materias primas, por valor de mil millones, reponen el capital de explotación de dicha clase estéril. La mitad de las mercancías manufacturadas en circulación por un importe de dos mil millones va a los terratenientes, y la otra mitad a los arrendatarios, para los cuales no es más que una forma modificada de interés de su capital de inversión, obtenido primero de la reproducción agrícola. En cuanto al dinero que el arrendatario ha puesto en circulación al pagar la renta, refluye a él mediante la venta de sus productos, y así esa misma circulación económica puede volver a empezar al año siguiente.

Y ahora admírese la exposición del señor Dühring, tan "realmente crítica", tan infinitamente superior a la "tradicional y frívola información". Luego de habernos subrayado cinco veces con gran misterio lo discutible que es el que en el *Tableau* Quesnay opere con meros valores en dinero, lo cual es, por lo demás, falso, el señor Dühring llega al resultado de que en cuanto pregunta

"qué ocurre en el circuito económico con el producto neto apropiado como renta", se impone la conclusión de que "el *Tableau* económico no ha sido posible sino por una confusión y una arbitrariedad llevadas ya hasta el misticismo".

Hemos visto que el *Tableau* —exposición, tan secilla como genial para su tiempo, del proceso anual de reproducción tal como éste es mediado por la circulación— contesta muy precisamente a la pregunta de qué ocurre con aquel producto neto en el circuito económico nacional, con lo que el "misticismo" y la "confusión" y la "arbitrariedad" son también en este caso exclusivos del señor Dühring, "aspecto sumamente discutible" y único "producto neto" de sus estudios fisiocráticos.

Y el señor Dühring domina la importancia histórica de los fisiócratas exactamente igual que su teoría.

Con Turgot —nos adoctrina— la fisiocracia había llegado en Francia a su final, práctica y teoréticamente.

Y para "un Dühring" no cuentan los hechos de que Mirabeau es en sus opiniones económicas un fisiócrata en lo esencial, de que en la Asamblea Constituyente de 1789 Mirabeau es la primera autoridad económica, de que esta Asamblea llevó a la práctica, con sus reformas económicas, gran parte de las proposiciones de la teoría fisiocrática, y, señaladamente, gravó con un importante impuesto el producto neto apropiado "sin contraprestación" por los terratenientes, es decir, la renta.

Del mismo modo que el férreo paréntesis que encierra los años 1691-1752 eliminó a todos los predecesores de Hume, así también otro paréntesis no menos impenetrable elimina a sir James Steuart, situado entre Hume y Adam Smith. En la "empresa" del señor Dühring no se encuentra ni una sílaba de la gran obra de Steuart, que, independientemente de su importancia histórica, ha enriquecido duraderamente el ámbito de la economía política. A falta de información, el señor Dühring lanza contra Steuart el peor insulto de que dispone en su léxico, y dice que fue *un profesor* de la época de Adam Smith. La grave acusación es infundada. Steuart fue, en realidad, un terrateniente escocés, desterrado de la Gran Bretaña por su supuesta participación en la conspiración estuardiana, y que se familiarizó con la situación económica de diversos países por su larga estancia y sus viajes en el continente.

En resolución: según la *Historia crítica,* todos los anteriores

economistas tienen como único valor el haber sido "conatos" de la más profunda y "decisiva" fundamentación ofrecida por el señor Dühring, o bien el de dar más brillo a ésta por el contraste de su condenabilidad. A pesar de lo cual hay en la economía algunos héroes que no sólo constituyen "conatos" de la "fundamentación más profunda", sino que incluso han formulado "proposiciones" con las cuales la fundamentación más profunda se "compone" directamente, más que "desarrollarse" a partir de ella, como quedó prescrito en la filosofía de la naturaleza: ahí está la "grandeza incomparable" de *List*, el cual, para provecho y edificación de los fabricantes alemanes, hinchó en "poderosas" palabras las "sutilísimas" doctrinas mercantilistas de un Ferrier y otros, o *Carey*, que descubrió en la siguiente frase el auténtico núcleo de su sabiduría:

"El sistema de Ricardo es un sistema de la discordia..., tiene como consecuencia la promoción de la hostilidad entre las clases..., su escrito es el manual del demagogo, que aspira al poder por medio del reparto de la tierra, la guerra y el saqueo";

y, luego de esos dos, el Confucio de la *city* londinense, *Macleod*.

Las personas que en el presente y en el inmediato futuro quieran estudiar la historia de la economía política andarán, pues, bastante más seguras si conocen los "aguados productos", las "trivialidades" y las "insípidas sopas bobas" de las "más accesibles compilaciones de manual" que si se fían de la "historiografía de gran estilo" del señor Dühring.

*

¿Cuál es, pues, el resultado final de nuestro análisis del sistema dühringiano, "personalmente creado", de la economía política? Simplemente el hecho de que con todas las sonoras palabras y aún más ruidosas promesas hemos sido burlados exactamente igual que en la *Filosofía*. La teoría del valor, esa "piedra de toque de la madurez de los sistemas económicos", nos llevó a comprobar que el señor Dühring entiende por "valor" cinco cosas totalmente diversas y directamente contradictorias unas con otras, lo que quiere decir, en el mejor de los casos, que ni siquiera sabe lo que quiere. Las "leyes naturales de toda economía", enunciadas con tanta pompa, resultaron trivialidades redondas, conocidas por todo el mundo y muchas veces ni siquiera enunciadas de un modo correcto. La única explicación de los hechos económicos que sabe darnos el

sistema personalmente creado por el señor Dühring es que dichos hechos son resultado del "poder" o "violencia", frase con la cual los filisteos de todas las naciones se consuelan desde hace milenios de todas las desgracias que les ocurren, y con la cual, por otra parte, quedamos tan a oscuras como antes de que nos la digan. Mas en vez de estudiar ese poder en cuanto a su origen y a sus efectos, el señor Dühring nos conmina a tranquilizarnos con gratitud por la mera *palabra* "poder", aceptándola como causa última y explicación definitiva de todos los fenómenos económicos. Cuando se ve obligado a dar más concretas explicaciones sobre la explotación capitalista del trabajo, la presenta en términos generales como basada en el gravamen o el recargo, apropiándose en esto la "exacción previa" (*prélèvement*) proudhoniana; y luego, en particular, la explica por medio de la teoría marxiana del plustrabajo, el plusproducto y la plusvalía. Así consigue reconciliar felizmente dos concepciones que se contradicen sin apelación, y lo consigue por el elemental procedimiento de escribirlas una detrás de otra. Y al modo como en la filosofía no encontraba insultos suficientemente groseros contra aquel Hegel al que estaba saqueando sin cesar —y estropeándolo—, así también en economía, en la *Historia crítica*, la ilimitada serie de insultos a Marx sirve simplemente para encubrir el hecho de que todo lo relativamente racional sobre el capital y el trabajo que se encuentra en el *Curso* es también plagio y deteriorización de Marx. La ignorancia que, en el *Curso*, se permite colocar al "gran terrateniente" al comienzo de la historia de los pueblos de cultura, sin saber una palabra de la propiedad colectiva de las comunidades tribales o aldeanas de la que arranca realmente toda historia, esa ignorancia hoy día casi incomprensible resulta casi superada por la que en la *Historia crítica* se pavonea como "amplitud universal de la mirada histórica", y de la que nos hemos limitado a dar unos pocos ejemplos para infundir saludable temor al incauto. En una palabra: primero se tiene el colosal "gasto" de autoelogio, de trompeteos de mercado, de promesas en pirámide sin fin, y luego el "rendimiento" — igual a cero.

Sección tercera

SOCIALISMO

I

CUESTIONES HISTORICAS

Vimos en la Introducción cómo los filósofos franceses del siglo XVIII, precursores de la Revolución, apelaban a la razón como juez único de todo lo que existe. Había que establecer un Estado razonable, una sociedad razonable, y había que eliminar sin compasión todo lo que contradecía a la razón eterna. Vimos igualmente que esa eterna razón no era en realidad más que el intelecto idealizado del ciudadano medio que entonces cristalizaba en burgués. Por eso cuando la Revolución Francesa hubo realizado esa sociedad y ese Estado de la Razón, la nuevas instituciones, por racionales que fueran en comparación con la situación anterior, no resultaron en modo alguno razonables en sentido absoluto. El Estado de la Razón acabó en un atasco. El contrato social roussoniano había tenido su realización en el período del Terror, del cual escapó la burguesía, extraviada en su propia capacitación política, para refugiarse, primero, en la corrupción del Directorio, y luego bajo la protección del despotismo napoleónico. La paz eterna prometida se transmutó en una inacabable guerra de conquista. No habían ido mejor las cosas en la sociedad de la Razón. La contraposición entre pobre y rico, en vez de disolverse en el bienestar general, se había agudizado por la eliminación de los privilegios, gremiales y de otro tipo, que solían tender un puente por encima de ella, así como por la desaparición de las instituciones benéficas eclesiásticas que la suavizaban. El desarrollo de la industria sobre bases capitalistas hizo de la pobreza y la miseria de las masas trabajadoras una condición general de existencia de toda la sociedad. De año en año aumentó el número de delitos. Mientras que los vicios feudales antes abiertamente manifiestos a la luz del día pasaban a segundo término, aunque sin ser ciertamente suprimidos, los vicios burgueses hasta entonces cultivados en el secreto florecieron tanto más exuberantemente. La "fraternidad" de la divisa revolucionaria se realizó en los pinchazos y en la envidia de la lucha de la competencia. En el lugar de la opresión violenta apareció la

corrupción, y en el del puñal como primera palanca social del poder se impuso el dinero. El derecho de pernada, *ius primae noctis*, pasó de los señores feudales a los fabricantes burgueses. El matrimonio mismo siguió siendo, como hasta entonces, la forma legalmente reconocida y la capa encubridora de la prostitución, pero ahora se completó con un abundante florecimiento del adulterio. En resolución: comparadas con las magníficas promesas de los ilustrados, las instituciones sociales y políticas establecidas por la "victoria de la Razón" resultaron desgarradas imágenes que suscitaron una amarga decepción. Ya no faltaban más que hombres que formularan esa decepción, y esos hombres aparecieron con el cambio de siglo. En 1802 aparecieron las *Cartas ginebrinas* de Saint-Simon; en 1808 se publicó la primera obra de Fourier, aunque el fundamento de su teoría databa ya de 1799, y el primero de enero del año 1800 Roberto Owen asumió la dirección de New Lanark.

Pero por entonces el modo capitalista de producción y, con él, la contraposición entre burguesía y proletariado estaba aún muy poco desarrollados. La gran industria, que acababa de nacer en Inglaterra, era aún desconocida en Francia. Y sólo la gran industria despliega, por una parte, los conflictos que hacen de la subversión del modo de producción una necesidad imperiosa —conflictos no sólo entre las clases por ella engendradas, sino también entre las fuerzas productivas que ella crea y las formas de intercambio que impone—; mientras, por otra parte, desarrolla precisamente con esas gigantescas fuerzas productivas los medios, también, para resolver dichos conflictos. Si, pues, hacia 1800 los conflictos que brotan de este nuevo orden social estaban aún naciendo, lo mismo puede decirse, aún con mayor motivo, de los medios para resolverlos. Si las desposeídas masas de París habían podido conquistar por un momento el poder, durante el período del Terror, no habían conseguido probar con eso sino que su dominio era imposible en las circunstancias de la época. El proletariado que entonces se segregaba de aquellas masas desposeídas, como tronco de una nueva clase, aún incapaz de acción política independiente, se presentaba entonces como estamento oprimido y en sufrimiento, al cual, por su incapacidad para defenderse por sí mismo, no se podía sino, a lo sumo, aportar ayuda de fuera, desde arriba.

Esta situación histórica dominó a los fundadores del socialismo. A la inmadurez de la producción capitalista y de la situación de

clases correspondieron teorías inmaduras. La solución de las tareas sociales, aún oculta en la situación económica no desarrollada, tenía que obtenerse de la mera cabeza. La sociedad no ofrecía más que abusos y maldades; el eliminarlos era tarea de la razón pensante. Se trataba de inventar un nuevo y mejor sistema del orden social, y de decretarlo y concederlo luego a la sociedad desde fuera, mediante la propaganda y, caso de ser posible, mediante el ejemplo de experimentos modelos. Estos nuevos sistemas sociales estaban desde el principio condenados a ser utópicos; cuanto más cuidadosamente se elaboraban en el detalle, tanto más resueltamente tenían que desembocar en la pura fantasía.

Establecido esto, no nos detendremos ni un instante más ante estos aspectos hoy plenamente pertenecientes al pasado. Podemos dejar a pequeños merceros literarios a la Dühring el manipular solemnemente esas fantasías que hoy no pasan de ser motivo de entretenimiento, y la satisfacción de demostrar la superioridad de su propio sobrio modo de pensar comparándolo con tales "absurdos". Nosotros preferimos admirar los geniales gérmenes teóricos y pensamientos que aparecen por todas partes en aquellos primitivos autores, rompiendo el caparazón fantasioso: gérmenes para los cuales son completamente ciegos nuestros sesudos filisteos.

Saint-Simon afirma en sus *Cartas ginebrinas* que "todos los hombres deben trabajar".

En el mismo escrito muestra haber comprendido que el período del Terror fue el dominio de las masas desposeídas:

> Contemplad —grita a esas masas— lo que ocurrió en Francia cuando dominaron vuestros camaradas; consiguieron producir el hambre.

Presentar la Revolución Francesa como una lucha de clases entre la nobleza, la burguesía y los desposeídos era en el año 1802 un descubrimiento genial. En 1816, Saint-Simon enseña que la política es la ciencia de la producción, y predice toda la disolución de la política en economía. Y aunque con esas frases no expone sino en germen el conocimiento de que la situación económica es la base de las instituciones políticas, sin embargo, la transformación del gobierno político sobre hombres en administración de cosas y dirección de procesos de producción —es decir, la supresión del Estado, hoy tan ruidosamente difundida— aparece claramente formulada por Saint-Simon. Con igual superioridad sobre sus contemporáneos proclama en 1814, inmediatamente después de la entrada de los aliados en París, y repite en 1815, durante los Cien

Días, que la alianza de Francia con Inglaterra y, en segundo lugar, la de los dos países con Alemania, es la única garantía de un próspero desarrollo y de la paz en Europa. Predicar a los franceses de 1815 una alianza con los vencedores de Waterloo exigía desde luego bastante más valor que declarar a los profesores alemanes una guerra de chismorreos.

Mientras que en Saint-Simon descubrimos una genial amplitud de horizonte, gracias a la cual se encuentran germinalmente en su obra casi todas las ideas no rigurosamente económicas de los socialistas posteriores, en Fourier hallamos una crítica auténticamente francesa y aguda, mas no por ello menos profunda, de la situación social existente. Fourier toma al pie de la letra a la burguesía, es decir, a sus entusiastas profetas de antes de la Revolución y a sus interesados cantores de después de la Revolución. Revela despiadadamente la *misère* material y moral del mundo burgués, y pone frente a ella tanto las brillantes promesas de los ilustrados acerca de una sociedad en la que sólo reinaría la Razón, acerca de la civilización que aportaría en todo la felicidad, acerca de la ilimitada capacidad de perfección del hombre, cuanto las frases rosas de los ideólogos burgueses de su época; prueba que a las más sonoras palabras corresponde en todas partes la más miserable realidad, y redondea el inapelable fiasco de aquella fraseología con un sarcasmo que hace mella. Fourier no es sólo un crítico: su naturaleza, profundamente alegre y animada, hace de él un satírico, y aun de los más grandes de todos los tiempos. Describe magistral y deliciosamente la especulación deshonesta que floreció con la decadencia de la Revolución, y la general cominería y mezquindad del comercio francés de la época. Aún mejor en su crítica del ordenamiento burgués de las relaciones entre los sexos, y de la posición de la mujer en la sociedad burguesa. Él ha sido el primero en decir que en cualquier sociedad el grado de emancipación de la mujer es el criterio natural de la emancipación general. Pero lo más grande de Fourier es su concepción de la historia de la sociedad. Divide todo el decurso anterior de ésta en cuatro estadios de evolución: salvajismo, patriarcado, barbarie y civilización, coincidiendo esta última con lo que ahora llamamos sociedad civil, y entonces arguye

> que el orden civilizado convierte en forma de existenci compleja, doble, ambigua e hipócrita cada uno de los vicios ejercidos por la barbarie en la simplicidad,

que la civilización se mueve en un "círculo vicioso", en contradicciones que ella misma reproduce continuamente sin poder superarlas, de tal modo que consigue siempre lo contrario de lo que quería conseguir, o de lo que pretendía querer. De modo que, por ejemplo, "en la civilización, *la pobreza nace de la misma abundancia*".

Como se aprecia por ese ejemplo, Fourier maneja la dialéctica con la misma maestría que su contemporáneo Hegel. Con la misma dialéctica subraya contra la cháchara sobre la ilimitada capacidad de perfeccionamiento del hombre que toda fase histórica tiene, junto con su rama ascendente, también una rama descendente, y aplica esta concepción también al futuro de toda la humanidad. Fourier ha introducido en la consideración histórica la futura muerte de la humanidad, igual que Kant ha introducido la noción de final de la tierra en la ciencia de la naturaleza.

Mientras que en Francia el huracán de la Revolución barría la tierra, se producía en Inglaterra una transformación más silenciosa, pero no por ello menos importante. El vapor y las nuevas máquinas-herramientas transformaron la manufactura en la gran industria moderna, y revolucionaron con ello todo el fundamento de la sociedad burguesa. El soñoliento ritmo de desarrollo del período manufacturero se transformó en un verdadero *Sturm und Drang*[40] de la producción. Con creciente velocidad fue produciéndose la división de la sociedad en grandes capitalistas y proletarios desposeídos, entre los cuales tenía una vacilante existencia, en vez de la anterior y estable clase media, una agitada masa de artesanos y pequeños comerciantes, la parte de la población que más fluctúa. El nuevo modo de producción se encontraba aún en los comienzos de su rama ascendente; era todavía el modo de producción normal, el único posible en las condiciones dadas. Pero ya entonces engendraba tremendos males sociales: aglomeración de una población desarraigada en las peores viviendas de las grandes ciudades; disolución de todos los lazos tradicionales del origen y ascendencia, de la subordinación patriarcal, de la familia; agotamiento por el trabajo, especialmente de las mujeres y los niños, en una medida espantosa; desmoralización masiva de la clase trabajadora, lanzada repentinamente a una situación totalmente nueva. Un fabricante de veintinueve años se levantó entonces como Reformador, un hombre de una infantil simplicidad de carácter que llegaba a ser sublime y, al mismo tiempo, un nato director de hombres como hay pocos. Roberto Owen había asimilado la doc-

trina de los ilustrados materialistas, según la cual el carácter del hombre es el producto de su organización innata, por un lado, y, por otro, de las circunstancias que le rodean durante su vida, especialmente durante el período del desarrollo. La mayoría de sus compañeros de clase no veían en la revolución industrial más que confusión y caos, buenos para pescar en río revuelto y enriquecerse rápidamente. Él, en cambio, vio en esa revolución la oportunidad de aplicar su doctrina favorita y aportar orden al caos. Ya lo había intentado con éxito en Mánchester, dirigiendo una fábrica de más de quinientos obreros; desde 1800 hasta 1829 dirigió Owen las grandes hilaturas de algodón de New Lanark, en Escocia, como socio y gerente, en el mismo sentido en que había obrado antes, pero con mayor libertad de acción y con un resultado que le valió la fama en toda Europa. Owen se encontró con una población que poco a poco llegó a las 2.500 almas, formada por los elementos más heterogéneos y, en su mayor parte, más desmoralizados, y la transformó en una redonda colonia ejemplar en la que se desconocían el alcoholismo, la policía, el verdugo, los procesos, los asilos de pobres y la necesidad de la caridad material. Y lo consiguió, simplemente, colocando a las personas en una situación humana y digna, y educando sobre todo cuidadosamente a la nueva generación. Owen es el inventor de los jardines de infancia y parvularios, y el primero que los estableció. Los niños entraban en esas escuelas a los dos años, y en ellas se divertían tanto que no querían volver a casa. Mientras que las empresas competidoras trabajaban de trece a catorce horas diarias, en New Lanark se trabajaba sólo diez horas y media. Cuando una crisis algodonera impuso un paro de cuatro meses, los trabajadores parados siguieron recibiendo el salario completo. Y con todo eso la empresa había duplicado ampliamente su valor y siguió suministrando hasta el final a los propietarios un beneficio abundante.

Pero Owen no estaba satisfecho con eso. La existencia que había facilitado a sus trabajadores no era aún ni mucho menos, para su mirada, una existencia digna del hombre: "aquellas gentes eran esclavos míos". La situación relativamente favorable en que los había puesto estaba aún muy lejos de permitirles un desarrollo multilateral y racional del carácter y del entendimiento, por no hablar ya de una libre actividad vital.

Y, sin embargo, la parte trabajadora de aquellos 2.500 hombres producía tanta riqueza real para la sociedad cuanta podía, si acaso, producir, apenas medio siglo antes, una población de 600.000 seres humanos. Por

eso me pregunté: ¿qué ocurre con la diferencia entre la riqueza consumida por las 2.500 personas y la que habrían tenido que consumir 600.000?

La respuesta estaba clara. Esa diferencia se había utilizado para entregar a los propietarios del establecimiento unos intereses del cinco por ciento sobre el capital de instalación y, además, 300.000 libras esterlinas largas (6.000.000 de marcos) de beneficio. Y lo que valía a este respecto para New Lanark valía aún en mayor medida de todas las fábricas en Inglaterra.

Sin esta nueva riqueza creada por las máquinas no habrían podido sostenerse las guerras contra Napoleón y por el mantenimiento de los principios sociales aristocráticos. Y, sin embargo, ese nuevo poder era una creación de la clase trabajadora.

A ella debían pertenecer también los frutos. Las nuevas gigantescas fuerzas productivas, utilizadas hasta ahora sólo para enriquecer a individuos y oprimir a las masas, ofrecían a Owen el fundamento de una nueva formación social, y debían destinarse a trabajar exclusivamente, como propiedad colectiva, por el bienestar colectivo.

Así surgió el comunismo de Owen, por la vía mental del hombre de negocios, como fruto, por así decirlo, del cálculo empresarial. Y siempre mantuvo ese mismo carácter orientado a lo práctico. Así, por ejemplo, en 1823 Owen propuso suprimir la miseria irlandesa mediante colonias comunistas, y presentó cálculos completos de los costes de instalación, las inversiones anuales y el rendimiento previsible. Por todo eso su definitivo plan del futuro contiene la elaboración técnica de los detalles con tal conocimiento concreto que, si se admite en general el método de reforma social de Owen, queda poco que objetar, desde el punto de vista técnico, contra sus detalles.

El paso al comunismo fue el decisivo punto de inflexión en la vida de Owen. Mientras se presentó como mero filántropo, cosechó riqueza, aplauso, honor y gloria. Fue el hombre más popular de Europa. No sólo sus compañeros de clase, sino incluso estadistas y príncipes le escucharon y aplaudieron. Pero la cosa cambió inmediatamente en cuanto apareció con sus teorías comunistas. Había sobre todo tres grandes obstáculos que parecían cerrarle el camino de la reforma social: la propiedad privada, la religión y la forma vigente del matrimonio. Cuando los atacó se daba cuenta de lo que le esperaba: la condena general por parte

de la sociedad oficial y la pérdida de toda su posición social. Pero eso no le movió a dejar de atacar sin reparo aquellos obstáculos, y entonces ocurrió lo que él mismo había previsto. Desterrado de la sociedad oficial, mortalmente silenciado por la prensa, arruinado por fracasados intentos comunistas en América, para los que sacrificó toda su fortuna, Owen se sumió entonces directamente en la clase obrera, y aún vivió activo en su seno durante treinta años. Todos los movimientos sociales, todos los progresos reales conseguidos en Inglaterra en interés de los trabajadores, se enlazan con el nombre de Owen. En 1819, tras cinco años de esfuerzos, consiguió que se dictara la ley de limitación del trabajo de las mujeres y los niños en las fábricas. El presidió el Congreso en el cual las Trade-Unions de toda Inglaterra se unificaron en una grande comunidad sindical. Él introdujo, como transición hacia la organización plenamente comunista de la sociedad, las cooperativas (de consumo y producción) que desde entonces han suministrado, por lo menos, la prueba práctica de que el comerciante y el fabricante son personas muy poco imprescindibles; introdujo también los bazares del trabajo, instituciones para el intercambio de productos del trabajo por medio de un papel-moneda fundado en el trabajo y cuya unidad era la hora de trabajo: esas instituciones tenían que fracasar necesariamente, pero anticipaban el banco de cambio proudhoniano, que es muy posterior, y del que se diferencian en que no pretende ser, como éste, la medicina universal para todos los males sociales, sino sólo un primer paso hacia una transformación mucho más radical de la sociedad.

Esos son los hombres a los que el soberano señor Dühring contempla con desprecio desde la altura de su "verdad definitiva de última instancia", de la cual dimos en la Introducción[41] algunos ejemplos. Y ese desprecio tiene ciertamente, en un aspecto, su razón suficiente: se basa, en efecto, en una ignorancia realmente espantosa de los escritos de los tres utopistas. Así nos dice de Saint-Simon que

> su idea básica ha sido en lo esencial acertada, y, si se prescinde de algunas exageraciones, sigue dando hoy día el impulso rector para verdaderas formaciones.

Mas aunque el señor Dühring parece haber tenido realmente en sus manos algunas de las obras de Saint-Simon, en vano buscamos por las veintisiete páginas que le dedica las "ideas básicas" de Saint-Simon; como nos ocurrió antes con lo que "significaba en

Quesnay mismo" el *Tableau* económico; al final tenemos que contentarnos con la frase

que la imaginación y la pasión filantrópica..., con su natural tensión de la fantasía, dominan todo el círculo de ideas de Saint-Simon.

De Fourier no conoce ni recoge nuestro autor más que el novelesco detalle de las fantasías futuristas, las cuales, ciertamente, son "mucho más importantes" para probar la infinita superioridad del señor Dühring sobre Fourier que el investigar cómo Fourier "intenta *de vez en cuando* criticar la situación real". ¡De vez en cuando! A saber: casi en cada página de sus obras, las chispas de la sátira y la crítica revientan por encima de las miserias de la elogiada civilización. La frase equivale, digamos, a sostener que el señor Dühring declara sólo "de vez en cuando" que el señor Dühring es el pensador más grande de todos los tiempos. Y por lo que hace a las doce páginas enteras dedicadas a Roberto Owen, el señor Dühring no ha tenido absolutamente más fuente que la miserable biografía del filisteo Sargant, el cual no conocía tampoco los principales escritos de Owen: los que versan sobre el matrimonio y sobre las instituciones comunistas. Por eso el señor Dühring puede atreverse a sentar la audaz afirmación de que no es lícito "suponer en Owen un resuelto comunismo". Si el señor Dühring hubiera tenido simplemente en las manos el *Book of the New Moral World* de Owen, habría encontrado en él, dicho con todas las letras, no sólo el más resuelto de los comunismos —con obligación igual de trabajar y derecho igual de todos al producto (según la edad, como añade siempre Owen)—, sino, además, la elaboración completa del edificio de la comunidad comunista del futuro, con planta, alzada y panorama a vista de pájaro. Mas si el "estudio directo de los propios escritos de los representantes del círculo de ideas socialista" se limita al conocimiento de los títulos y, a lo sumo, del *motto* de algunos pocos de ellos, como hace el señor Dühring aquí, entonces, ciertamente, lo único que sale en limpio son esas afirmaciones necias y literalmente inventadas. Owen no sólo ha predicado el "comunismo resuelto", sino que además lo ha practicado durante cinco años (a fines de los treinta y principios de los cuarenta) en la colonia de Harmony Hall, en Hampshire, cuyo comunismo no deja nada que desear en cuanto a resolución. Yo personalmente he conocido a varios antiguos miembros de aquel experimento comunista. Sargant, en cambio, no sabe nada de ellos, como no sabe nada de toda la actividad de Owen entre 1836 y

1850, razón por la cual la "más profunda historiografía" del señor Dühring se queda también al respecto en una ignorancia negra como la pez. El señor Dühring llama a Owen "un monstruo de la impertinencia filantrópica desde todos los puntos de vista". Mas cuando el señor Dühring nos informa del contenido de libros que no conoce apenas sino por título y *motto*, no podemos permitirnos decir que él sea "un monstruo de impertinencia ignorante desde todos los puntos de vista". Pues, dicho por nosotros, eso sería brutal "insulto".

Los utopistas, como hemos visto, fueron utopistas porque no podían ser otra cosa en una época en la que la producción capitalista estaba aún tan poco desarrollada. Se vieron obligados a sacar de sus cabezas los elementos constructivos de una nueva sociedad, pues esos elementos no eran aún generalmente visibles en la sociedad vieja misma; los utopistas estaban limitados a apelar a la razón para establecer los rasgos básicos de su nueva construcción, porque no podían aún apelar a la historia contemporánea. Pero cuando ahora, casi ochenta años después de los utopistas, el señor Dühring sale a escena con la pretensión de construir el sistema "decisivo" de un nuevo orden social, no desarrollándolo a partir del material histórico presente y cristalizado, y como resultado necesario del mismo, sino despidiéndolo de su soberana cabeza, de su razón grávida de verdades definitivas, entonces él mismo, él que huele por todas partes epígonos, es a su vez un mero epígono de los utopistas, o el más reciente de los utopistas. El señor Dühring llama a los grandes utopistas "alquimistas sociales", de acuerdo: en su tiempo la alquimia era necesaria o inevitable. Pero después de aquella época la gran industria ha tomado las contradicciones que dormían en el modo de producción capitalista y las ha desarrollado hasta hacer de ellas tan violentas contraposiciones, que el próximo hundimiento de este modo de producción está, por así decirlo, al alcance de la mano; que las mismas nuevas fuerzas productivas no pueden mantenerse ni desarrollarse ulteriormente sino por la introducción de un nuevo modo de producción que corresponda a su actual grado de desarrollo; que la lucha de las dos clases engendradas por el actual modo de producción, y reproducidas por él en contraposición cada vez más aguda, afecta ya a todos los países civilizados y se hace cada día más violenta, y que ya se ha logrado la comprensión de esa conexión histórica, de las condiciones de la transformación social que ella misma hace necesaria y de los rasgos básicos de esa transformación, también con-

dicionados por la misma realidad histórica. El señor Dühring, en vez de partir del material económico ya conseguido, lo fabrica todo con su sublime cráneo, obtiene así un nuevo orden social utópico, y comete, al hacerlo, no simple "alquimia social": más bien se comporta como uno que, tras el descubrimiento y la formulación de las leyes de la química moderna, quisiera restablecer la vieja alquimia y utilizar los pesos atómicos, las formas moleculares, las valencias de los átomos, la cristalografía y el análisis espectral exclusivamente para dar con la *piedra filosofal*.

II

CUESTIONES TEORICAS

La concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción, y, junto con ella, el intercambio de sus productos, constituyen la base de todo el orden social; que en toda sociedad que se presenta en la historia la distribución de los productos y, con ella, la articulación social en clases o estamentos, se orienta por lo que se produce y por cómo se produce, así como por el modo como se intercambia lo producido. Según esto, las causas últimas de todas las modificaciones sociales y las subversiones políticas no deben buscarse en las cabezas de los hombres, en su creciente comprensión de la verdad y la justicia eternas, sino en las transformaciones de los modos de producción y de intercambio; no hay que buscarlas en la *filosofía,* sino en la *economía* de las épocas de que se trate. El despertar de la comprensión de que las instituciones sociales existentes son irracionales e injustas, de que la razón se ha convertido en absurdo y la buena acción en una plaga, es sólo un síntoma de que en los métodos de producción y en las formas de intercambio se han producido ocultamente modificaciones con las que ya no coincide el orden social, cortado a la medida de anteriores condiciones económicas. Con esto queda dicho que los medios para eliminar los males descubiertos tienen que hallarse también, más o menos desarrollados, en las cambiadas relaciones de producción. Estos medios no tienen que *inventarse* con sólo la cabeza, sino que tienen que *descubrirse,* usando la cabeza, en los hechos materiales de la producción.

¿Cuál es la situación del socialismo moderno a este respecto? El orden social existente ha sido creado, como hoy día concede prácticamente todo el mundo, por la clase ahora dominante, que es la burguesía. El modo de producción característico de la burguesía, conocido desde Marx con el nombre de "modo de producción capitalista", era incompatible con los privilegios locales y estamentales, igual que con los lazos personales del orden feudal; la burguesía destruyó el orden feudal y levantó encima de sus

ruinas la constitución social burguesa, el reino de la libre competencia, de la libertad de movimientos, de la equiparación de todos los propietarios de mercancías y demás magnificencias burguesas. Entonces pudo desarrollarse libremente el modo de producción capitalista. Las fuerzas productivas constituidas bajo la dirección de la burguesía se desarrollaron con velocidad hasta entonces inaudita, y a escala desconocida desde que el vapor y las nuevas máquinas-herramientas transformaron la vieja manufactura en gran industria. Pero del mismo modo que, en otro tiempo, la manufactura y la artesanía ulteriormente desarrollada bajo su influencia habían entrado en conflicto con las ataduras feudales de los gremios, así también la gran industria, una vez plenamente formada, entra en conflicto con los límites a los cuales la reduce el modo de producción capitalista. Las nuevas fuerzas productivas han rebasado ya la forma burguesa de su aprovechamiento; y este conflicto entre fuerzas productivas y modos de producción no es un conflicto nacido en la cabeza de los hombres, como el del pecado original humano con la justicia divina, sino que existe en los hechos, objetivamente, fuera de nosotros, independientemente de la voluntad y el hacer de los hombres mismos que lo han producido. El socialismo moderno no es más que el reflejo mental de ese objetivo conflicto, su reflejo ideal en las cabezas, por de pronto, de la clase que lo sufre directamente, la clase trabajadora.

Y ¿en qué consiste ese conflicto?

Antes de la producción capitalista, o sea en la Edad Media, existía en general el tipo de la pequeña explotación o empresa sobre la base de la propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción: era la agricultura de los pequeños campesinos, libres o siervos, y la artesanía de las ciudades. Los medios de trabajo —tierra, aperos agrícolas, taller, herramientas artesanas— eran medios de trabajo del individuo, previstos sólo para el uso individual, y, por ello mismo, necesariamente mezquinos, enanos, limitados. Pero también por la misma razón pertenecían en general al productor mismo. La función histórica del modo de producción capitalista y de su portadora, la burguesía, consistió precisamente en concentrar esos dispersos y estrechos medios de producción, ampliarlos y convertirlos en las potentes palancas productivas de la actualidad. En la cuarta sección de *El Capital* ha descrito Marx detalladamente cómo realizó históricamente la burguesía esa tarea desde el siglo XV, pasando por los tres estadios de la cooperación simple, la manufactura y la gran industria. Pero,

como se muestra también en esas páginas de *El Capital*, la burguesía no pudo transformar aquellos limitados medios de producción en potentes fuerzas productivas sino convirtiéndolos al mismo tiempo de medios de producción del individuo, que es lo que eran, en medios de producción *sociales*, sólo utilizables por una *colectividad de seres humanos*. En el lugar de la rueca, del telar a mano y del martillo del herrero, aparecieron la máquina de hilar, el telar mecánico y el martillo pilón a vapor; en el lugar del taller individual, la fábrica que impone la colaboración de cientos y miles de personas. Del mismo modo que los medios de producción, se transformó la producción misma, que pasó de ser una serie de acciones individuales a ser una sucesión de actos sociales, y así también los productos pasaron de productos de individuos a productos sociales. Los hilados, los tejidos y las mercancías metalúrgicas que ahora salían de la fábrica eran producto común de muchos obreros, por cuyas manos tenían que pasar sucesivamente antes de estar terminados. Ningún individuo puede decir: esto lo he hecho yo, es *mi* producto.

Pero siempre que la forma básica de la producción es la división espontánea del trabajo en el seno de la sociedad, esta división imprime a los productos la forma de la *mercancía*, cuyo recíproco intercambio, cuya compra y cuya venta posibilitan a los productores individuales el satisfacer sus diversas necesidades. Tal fue el caso en la Edad Media. El campesino, por ejemplo, vendía productos agrícolas al artesano, y compraba a cambio productos artesanales. El nuevo modo de producción penetró en esa sociedad de productores individuales, de productores de mercancías. Y en el seno de esa división del trabajo espontánea, *sin plan*, ella colocó la división *planeada* del trabajo, tal como estaba organizada en las diversas fábricas. Los productos de ambas procedencias se vendían en el mismo mercado, lo que quiere decir que se vendían a precios aproximadamente equivalentes. Pero la organización planeada era mucho más potente que la división espontánea del trabajo; las fábricas, trabajando socialmente, obtenían sus productos más baratos que los pequeños productores aislados. Por eso la producción individual fue sucumbiendo sucesivamente en todos los terrenos, y la producción social revolucionó todo el modo de producción en general. Este su carácter revolucionario fue, empero, tan escasamente visto, que ella fue introducida precisamente como un medio de sostener, levantar y promover la producción de mercancías. La producción social se relaciona directamente con determinadas pa-

lancas de la producción y el intercambio de mercancías que estaban ya presentes en la realidad económica: el capital mercantil, la artesanía, el trabajo asalariado. Al aparecer como nueva forma de producción de mercancías, las formas de apropiación de la producción de mercancías quedaron, tales cuales, en vigor.

En la producción de mercancías que se había desarrollado en la Edad Media no podía siquiera plantearse la cuestión de a quién debía pertenecer el producto del trabajo. Por regla general, el productor individual lo había obtenido con materias primas que le pertenecían, a menudo producidas por él mismo, y con propios medios de trabajo y el trabajo de sus propias manos o el de su familia. No necesitaba siquiera apropiárselo, porque ya le pertenecía directamente. La propiedad de los productos descansaba, pues, *en el propio trabajo*. Incluso cuando se usaba ayuda ajena, ésta no pasaba por lo general de cosa accesoria, y obtenía frecuentemente, además del salario, algún otro tipo de remuneración: el aprendiz y el oficial de los gremios trabajaban menos por el sustento y el salario que por formarse como maestros. En esa situación ocurrió la concentración de los medios de producción en grandes talleres y manufacturas, y la transformación de dichos medios en medios de producción efectivamente sociales. Pero éstos y los productos sociales siguieron tratándose como si fueran todavía medios de producción y productos de individuos. Si hasta entonces el propietario de los medios de trabajo se había apropiado el producto porque, en general, era el producto de su propio trabajo, mientras que la ayuda ajena era cosa excepcional, ahora el propietario de los medios de trabajo siguió apropiándose el producto aunque ya no se trataba de *su* producto, sino, exclusivamente, del producto de *trabajo ajeno*. Y así los productos, ahora conseguidos socialmente, fueron apropiados no por aquellos que realmente habían puesto en movimiento los medios de producción y realmente habían producido los productos, sino por el *capitalista*. Los medios de producción y la producción misma se han hecho esencialmente sociales. Pero se someten a una forma de apropiación que tiene como presupuesto la producción privada por individuos, en la cual cada uno posee su propio producto y lo lleva al mercado.[1] En esta con-

[1] No hará falta aclarar que, aunque la *forma* de apropiación se mantiene idéntica, el carácter de la apropiación queda tan revolucionariamente cambiado por los hechos descritos como pueda quedarlo la producción misma. Entre que me apropie mi propio producto o el producto de otro hay, naturalmente, una gran diferencia: se trata de dos especies de apropiación. Dicho sea de paso: el trabajo asalariado, en el cual se encuentra en germen todo el modo de producción capitalista, es cosa muy antigua; aislada y dispersamente

tradicción que da al nuevo modo de producción su carácter capitalista *se encuentra ya en germen toda la actual colisión.* Cuanto más se extendió el dominio del nuevo modo de producción en todos los campos decisivos de la producción misma y por todos los países económicamente importantes, reduciendo la producción individual a unos restos irrelevantes, *tanto más violentamente tuvo que salir a la luz la incompatibilidad entre la producción social y la apropiación capitalista.*

Como queda dicho, los primeros capitalistas encontraron ya desarrollada la forma del trabajo asalariado. Pero lo que encontraron fue el trabajo asalariado como excepción, como ayuda, como momento de transición. El trabajador agrícola que se empleaba temporalmente como bracero tenía unas cuantas yugadas de tierra propia, que le bastaban, llegado el caso, para sostenerse miserablemente. Las ordenanzas de los gremios curaban de que el oficial de hoy se convirtiera en el maestro de mañana. Pero todo eso cambió en cuanto que los medios de producción se hicieron sociales y se concentraron en manos de los capitalistas.

Progresivamente fueron perdiendo valor el medio de producción y el producto del pequeño productor individual; al final no le quedó a éste más remedio que ponerse a salario con el capitalista. El trabajo asalariado, antes recurso de excepción, se hizo regla y forma básica de toda la producción; lo que antes era ocupación subsidiaria se hizo ahora única actividad del trabajador. El asalariado temporal se convirtió en asalariado perpetuo. Además, la masa de los asalariados perpetuos aumentó colosalmente por el contemporáneo hundimiento del orden feudal: disolución de los séquitos y mesnadas de los señores feudales, expulsión de los campesinos, que perdieron sus seguras posiciones serviles, etc. Así se consumaba la división entre los medios de producción, concentrados en las manos de los capitalistas, y los productores reducidos a la propiedad exclusiva de su fuerza de trabajo. *La contradicción entre producción social y apropiación capitalista se manifiesta como contraposición de proletariado y burguesía.*

Hemos visto que el modo de producción capitalista se insertó en una sociedad de productores de mercancías, de productores individuales cuyo entrelazamiento social estaba mediado por el intercambio de sus productos. Pero toda sociedad basada en la produc-

existió durante siglos junto a la esclavitud. Pero el germen no pudo desarrollarse en forma de modo de producción capitalista hasta que quedaron establecidas sus previas condiciones históricas.

ción de mercancías tiene la peculiaridad de que en ella los productores pierden el dominio de sus propias relaciones sociales. Cada cual produce para sí con los medios de producción que casualmente tiene y para su individual necesidad de intercambiar. Ninguno de ellos sabe cuánta cantidad de su artículo está llegando al mercado, cuánta de ella se necesita y usa realmente; nadie sabe si su propio producto va a encontrar una necesidad real, si va a poder cubrir costes, y ni siquiera si va a poder vender. Reina la anarquía de la producción social. Mas la producción de mercancías, como cualquier otra forma de producción, tiene sus leyes características, inherentes, inseparables de ella, y esas leyes se imponen a pesar de la anarquía, en la anarquía y a través de la anarquía. Esas leyes se manifiestan en la única forma de conexión social que subsiste, a saber, el intercambio, y se imponen frente al productor individual en forma de leyes constrictivas de la competencia. Las leyes son al principio desconocidas para esos productores, y ellos tienen que irlas descubriendo paulatinamente y gracias a una larga experiencia. Se imponen, pues, las leyes sin el concurso de los productores, contra los productores, como ciegas leyes naturales de su propia forma de producción. El producto domina a los productores.

En la sociedad medieval, y señaladamente en la de los primeros siglos, la producción se orientaba esencialmente al propio uso. Satisfacía principalmente y casi sólo las necesidades del productor y de su familia. Donde existían relaciones de dependencia personal, como era el caso general en el campo, la producción contribuía también a satisfacer las necesidades de los señores feudales. Con todo eso, no tenía lugar ningún intercambio, y por eso los productos no tomaban la forma de mercancías. La familia del campesino producía casi todo lo que necesitaba: aperos o herramientas y vestidos, igual que productos alimenticios. Sólo cuando llegaba a producir un excedente sobre su propio consumo y sobre la prestación en naturaleza debida al señor feudal, sólo entonces la familia campesina producía también mercancías; este excedente, en efecto, lanzado al intercambio social, ofrecido en venta, se convertía en mercancía. Los artesanos urbanos, desde luego, han tenido que producir para el intercambio ya desde el primer momento. Pero también ellos conseguían por sí mismos la mayor parte de lo que necesitaban; tenían huertos y pequeños campos de labor; enviaban sus bestias al pasto comunal, y del bosque comunal obtenían madera para diversos usos y leña; las mujeres hilaban el lino, la lana, etc. La producción con fines de intercambio, la producción de

mercancías, estaba, pues, en sus primeros pasos. De aquí la limitación del intercambio, la del mercado, la estabilidad del modo de producción, la cerrazón local hacia afuera, la integración local hacia adentro: la aldea[42] en el campo, el gremio en la ciudad.

Pero con la ampliación de la producción mercantil, y señaladamente con la aparición del modo de producción capitalista, las leyes de la producción de mercancías, o mercantil, que hasta entonces habían permanecido bastante en la sombra, entraron más abierta y poderosamente en acción. Se relajaron las viejas asociaciones integradoras, se perforaron las viejas fronteras que aislaban las comunidades, y los productores se transformaron progresivamente en productores individuales e independientes de mercancías. Se reveló la anarquía de la producción social, y luego fue exacerbándose progresivamente. Pero el instrumento capital con el cual el modo de producción capitalista intensificó aquella anarquía de la producción social era precisamente lo contrario de la anarquía, a saber: la creciente organización de la producción como actividad social en cada establecimiento. Con esta palanca terminó con la vieja y pacífica estabilidad. Cuando se introducía en una rama de la industria, no toleraba ningún otro método de explotación junto a sí. Cuando se apoderó de la artesanía, aniquiló su vieja naturaleza. El campo de trabajo se hizo campo de batalla. Los grandes descubrimientos geográficos y las colonizaciones que los siguieron multiplicaron las posibilidades de salida de las mercancías y aceleraron la transformación de la artesanía en manufactura. Y no sólo estalló la lucha entre los diversos productores locales: las luchas locales crecieron hasta dar lugar a luchas nacionales y a las guerras comerciales de los siglos XVII y XVIII. La gran industria y el establecimiento del mercado mundial han universalizado por último esa lucha, y le han dado al mismo tiempo una violencia inaudita. El favor de las condiciones de producción naturales o creadas decidía de la existencia entre los diversos capitalistas, igual que entre enteras industrias y enteros países. El que pierde es eliminado sin compasión. Es la lucha darviniana por la existencia individual, traducida de la naturaleza a la sociedad con una furia aún potenciada. La actitud natural del animal se presenta así como punto culminante de la evolución humana. La contradicción entre producción social y apropiación capitalista se reproduce como *contraposición entre la organización de la producción en cada fábrica y la anarquía de la producción en la sociedad en su conjunto.*

En estas dos formas de manifestarse la contradicción que le es inmanente por su origen se mueve el modo de producción capitalista, describiendo ciegamente aquel "círculo vicioso" que ya descubrió en él Fourier. Pero lo que en su tiempo aún no podía ver Fourier es que ese círculo vicioso va estrechándose progresivamente, que el movimiento representa más bien una espiral, y que tiene que alcanzar su final, igual que el de los planetas, chocando con el centro. La fuerza impulsora de la anarquía social de la producción, que convierte progresivamente en proletarios a la gran mayoría de los hombres, y estas mismas masas proletarias, terminarán finalmente con la anarquía de la producción. Es también esa fuerza impulsora de la anarquía de la producción social la que hace de la infinita capacidad de perfeccionamiento de las máquinas de la gran industria una necesidad ineludible para cada capitalista industrial, obligándole a perfeccionar constantemente su maquinaria bajo pena de sucumbir. Pero perfeccionamiento de la maquinaria quiere decir prescindibilidad de trabajo humano. Si la introducción y el aumento de la maquinaria suponen el desplazamiento de millones de trabajadores manuales por pocos trabajadores mecánicos, el perfeccionamiento de la maquinaria significa expulsión de cada vez más obreros mecánicos mismos, y, en última instancia, creación de un número de trabajadores asalariados disponibles superior a la necesidad media del capital de emplear asalariados —la creación de lo que ya en 1845[1] llamé un ejército industrial de reserva, disponible para los momentos en que la industria trabaja a toda máquina, pero arrojado al arroyo por el siguiente y necesario *crack*, y siempre en función de cadenas de plomo en los pies de la clase trabajadora, en su lucha por la existencia contra el capital, al mismo tiempo que regulador para mantener el salario del trabajo al bajo nivel adecuado a la necesidad capitalista. Así ocurre, para usar las palabras de Marx, que la maquinaria se convierte en el más potente medio de guerra del capital contra la clase obrera, que el medio de trabajo arranca constantemente al trabajador el pan de las manos, y que el propio producto del trabajador se convierte en un instrumento de su servidumbre. Así ocurre que la economización de medios de trabajo se convierte por principio en una dilapidación desconsiderada de la fuerza de trabajo, y en una destrucción de los presupuestos normales de la función del trabajo; que la maquinaria, el medio más potente para abreviar el tiempo

[1] *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* [La situación de la clase trabajadora en Inglaterra], pág. 109.

de trabajo, se transmuta en el medio infalible de convertir la vida entera del trabajador y de su familia en tiempo de trabajo disponible para la valorización del capital; así ocurre que el agotamiento de unos por el trabajo es presupuesto del paro y falta de trabajo de otros, y que la gran industria, que recorre la tierra entera a la busca de nuevos consumidores, limita en su propia casa el consumo de las masas a un mínimo de hambre, minándose así el propio mercado interno. "La ley según la cual la sobrepoblación relativa, o ejército industrial de reserva, se encuentra siempre en equilibrio con la dimensión y la energía de la acumulación capitalista, encadena el trabajador al capital más firmemente de lo que la cuña de Hefaisto pudo encadenar a Prometeo a la roca. Esa ley determina una acumulación de la miseria que corresponde a la acumulación del capital. La acumulación de riqueza en un polo es, pues, al mismo tiempo acumulación de miseria, tortura del trabajo, ignorancia, bestialización y degradación moral en el contrapolo, es decir, en la clase que *produce su propio producto en forma de capital*" (Marx, *El Capital*, pág. 671). Esperar del modo de producción capitalista otra distribución de los productos es lo mismo que exigir que los electrodos de una batería, cuando están conectados con ella, dejen de electrolizar el agua, y que deje de obtenerse en uno de los polos oxígeno y en el otro hidrógeno.

Hemos visto cómo, a través de la anarquía de la producción en la sociedad, la extremada capacidad de perfeccionamiento de la maquinaria moderna se convierte, para el capitalista industrial, en una necesidad ineludible de perfeccionar constantemente su propia maquinaria, de aumentar constantemente su capacidad de producción. La mera posibilidad fáctica de ampliar su ámbito de producción se convierte para él en una necesidad del mismo tipo. La enorme fuerza de expansión de la gran industria, frente a la cual la de los gases es cosa de niños, se manifiesta ahora como una *necesidad* cualitativa y cuantitativa de expansión, la cual se impone a cualquier contrapresión. La contrapresión es el consumo, la salida de productos, el mercado de los productos de la gran industria. Pero la capacidad de expansión de los mercados, tanto la extensiva cuanto la intensiva, se encuentra por de pronto dominada por leyes muy distintas y de acción bastante menos enérgica. La expansión de los mercados no puede producirse al ritmo de la expansión de la producción. La colisión es inevitable, y como no puede conseguirse ninguna solución mientras no se vaya más allá del modo mismo de produción capitalista, la colisión se hace

periódica. La producción capitalista origina un nuevo "círculo vicioso".

Desde 1825 en efecto, fecha en la cual estalló la primera crisis general, todo el mundo industrial y comercial, la producción y el intercambio de todos los pueblos civilizados y de sus apéndices más o menos barbáricos, salen de quicio aproximadamente cada diez años. El tráfico queda bloqueado, los mercados se saturan, los productos se almacenan tan masiva cuanto invendiblemente, el dinero líquido se hace invisible, desaparece el crédito, se paran las fábricas, las masas trabajadoras carecen hasta de alimentos por haber producido demasiado, una bancarrota sigue a otra, y lo mismo ocurre con las ejecuciones forzosas en los bienes. Esa situación de bloqueo dura años, fuerzas productivas y productos se desperdician en masa, se destruyen, hasta que las acumuladas masas de mercancías, tras una desvalorización mayor o menor, van saliendo finalmente, y la producción y el intercambio vuelven paulatinamente a funcionar. La marcha se acelera entonces progresivamente, y pasa a ser trote; el trote industrial se hace luego galope, y ésta vuelve a culminar en la carrera a rienda suelta de un completo *steeple-chase*[48] industrial, comercial, crediticio y especulativo, para llegar finalmente, tras los más audaces saltos, a la fosa del nuevo *crack*. Y así sucesivamente. Todo eso lo hemos vivido desde 1825 cinco veces, y lo estamos experimentando en este momento (1877) por sexta vez. El carácter de estas crisis es tan claramente manifiesto que ya Fourier pudo describirlas todas al llamar a la primera *crise plétorique* crisis pletórica o por abundancia.

La contradicción entre producción social y apropiación capitalista irrumpe en las crisis con gran violencia. La circulación de mercancías se interrumpe momentáneamente; el medio de circulación, el dinero, se convierte en obstáculo de la misma; se invierten todas las leyes de la producción y la circulación de mercancías. La colisión económica ha alcanzado su punto culminante: *el modo de producción se rebela contra el modo de intercambio, y las fuerzas productivas se rebelan contra el modo de producción del que han nacido, y al que ya rebasan.*

El hecho de que la organización social de la producción dentro de la fábrica se ha desarrollado hasta un punto en el cual se ha hecho incompatible con la anarquía de la producción en la sociedad, que existe junto a aquella organización y por encima de ella, se revela a los capitalistas mismos por la poderosa concentración de capitales que tiene lugar durante la crisis, a través de la ruina

de muchos grandes capitalistas y de muchos más pequeños. El mecanismo entero del modo de producción capitalista fracasa bajo la presión de las fuerzas productivas engendradas por él mismo. Ese mecanismo no puede ya convertir en capital todas esas masas de medios de producción, las cuales yacen yermas, razón por la cual tiene que estar también sin aprovechar el ejército industrial de reserva. Medios de producción, alimentos, trabajadores disponibles, todos los elementos, en definitiva, de la producción y de la riqueza general, se encuentran en ese momento a disposición con sobreabundancia. Pero "la abundancia resulta fuente de la miseria y la escasez" (Fourier), porque esa sobreabundancia es precisamente la que obstaculiza la transformación de los medios de producción y de vida en capital. Pues en la sociedad capitalista los medios de producción no pueden entrar en actividad a menos de transformarse antes en capital, en medios de explotación de fuerza humana de trabajo. La necesidad de que el capital posea los medios de producción y de vida está siempre, como un fantasma, entre ellos y los trabajadores. Y esa necesidad impide que coincidan juntas las palancas material y personal de la producción: ella es lo único que prohibe a los medios de producción servir para lo que naturalmente sirven, y a los trabajadores vivir y trabajar. Así, pues, por una parte, el modo de producción capitalista se encuentra en la crisis ante la demostración de su propia incapacidad para seguir administrando aquellas fuerzas de producción. Por otra parte, esas fuerzas productivas presionan cada vez más intensamente en favor de la superación de esa contradicción, en favor de su propia liberación de su condición de capital, en favor del *efectivo reconocimiento de su carácter de fuerzas productivas sociales*.

Esa contrapresión de las fuerzas productivas, en imponente crecimiento, contra su condición de propiedad del capital, esa creciente constricción a reconocer su naturaleza social, es lo que obliga a la clase misma de los capitalistas a tratarlas cada vez más como fuerzas productivas sociales, dentro, naturalmente, de lo que eso es posible en el marco de la sociedad capitalista. Tanto el período de alta presión industrial, con su ilimitada hinchazón del crédito, como el *crack* mismo, por el hundimiento de grandes establecimientos capitalistas, empujan hacia aquella forma de sociación de grandes masas de medios de producción que se nos presenta en las diversas clases de sociedades por acciones. Algunos de esos medios de producción y tráfico son ya por sí mismos tan colosales que, como ocurre con los ferrocarriles, excluyen cualquier otra

forma de explotación capitalista. Pero llegados a un cierto nivel de desarrollo, ya no basta siquiera esa forma: el representante oficial de la sociedad capitalista, que es el Estado, se ve obligado a asumir la dirección.[1] Esta necesidad de transformación en propiedad del Estado aparece ante todo en las grandes organizaciones del tráfico: los correos, el telégrafo, los ferrocarriles.

Si las crisis descubren la incapacidad de la burguesía para seguir administrando las modernas fuerzas productivas, la transformación de las grandes organizaciones de la producción y el tráfico en sociedades por acciones y en propiedad del Estado muestra que la burguesía no es ya imprescindible para la realización de aquella tarea. Todas las funciones sociales de los capitalistas son ya desempeñadas por empleados a sueldo. El capitalista no tiene ya más actividad social que percibir beneficios, cortar cupones y jugar a la bolsa, en la cual los diversos capitalistas se arrebatan los unos a los otros sus capitales. Si el modo de producción capitalista ha desplazado primero a trabajadores, ahora está haciendo lo mismo con los capitalistas, lanzando a éstos, como antes a muchos trabajadores, a engrosar la población superflua, aunque no, por el momento, el ejército industrial de reserva.

Pero ni la transformación en sociedades por acciones ni la transformación en propiedad del Estado suprime la propiedad del capital sobre las fuerzas productivas. En el caso de las sociedades por acciones, la cosa es obvia. Y el Estado moderno, por su parte, no es más que la organización que se da la sociedad burguesa para sostener las condiciones generales externas del modo de producción capitalista contra ataques de los trabajadores o de los

[1] Digo que se ve *obligado*. Pues sólo cuando los medios de producción o del tráfico han rebasado *realmente* la posibilidad de ser dirigidos por sociedades por acciones, sólo cuando la estatalización se ha hecho inevitable *económicamente*, y sólo en este caso, significa esa medida un progreso económico, aunque sea el actual Estado el que la realiza: significa la consecución de un nuevo estadio previo a la toma de posesión de todas las fuerzas productivas por la sociedad misma. Pero recientemente, desde que Bismarck se dedicó también a estatalizar, se ha producido cierto falso socialismo —que ya en algunos casos ha degenerado en servicio al Estado existente— para el cual *toda estatalización*, incluso la bismarckiana, es sin más socialista. La verdad es que si la estatalización del tabaco fuera socialista, Napoleón y Metternich deberían contarse entre los fundadores del socialismo. Cuando el Estado belga se construyó sus propios ferrocarriles por motivos políticos y financieros muy vulgares, o cuando Bismarck estatalizó sin ninguna necesidad económica las líneas férreas principales de Prusia, simplemente por tenerlas mejor preparadas para la guerra y por poder aprovecharlas mejor militarmente, así como para educar a los funcionarios de los ferrocarriles como borregos electorales del gobierno y para procurarse, ante todo, una fuente de ingresos nueva e independiente de las decisiones del Parlamento, en ninguno de esos casos se dieron, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, pasos socialistas. De serlo éstos, también serían instituciones socialistas la Real Compañía de Navegación, las Reales Manufacturas de Porcelana y hasta los sastres de compañía del ejército.

capitalistas individuales. El Estado moderno, cualquiera que sea su forma, es una máquina esencialmente capitalista, un Estado de los capitalistas: el capitalista total ideal. Cuantas más fuerzas productivas asume en propio, tanto más se hace capitalista total, y tantos más ciudadanos explota. Los obreros siguen siendo asalariados, proletarios. No se supera la relación capitalista, sino que, más bien, se exacerba. Pero en el ápice se produce la mutación. La propiedad estatal de las fuerzas productivas no es la solución del conflicto, pero lleva ya en sí el medio formal, el mecanismo de la solución.

Esa solución no puede consistir sino en reconocer efectivamente la naturaleza social de las modernas fuerzas productivas, es decir, en poner el modo de apropiación y de intercambio en armonía con el carácter social de los medios de producción. Y esto no puede hacerse sino admitiendo que la sociedad tome abierta y directamente posesión de las fuerzas productivas que desbordan ya toda otra dirección que no sea la suya. Con eso el carácter social de los medios de producción y de los productos —que hoy se vuelve contra los productores mismos, rompe periódicamente el modo de producción y de intercambio y se impone sólo, violenta y destructoramente, como ciega ley natural— será utilizado con plena consciencia por los productores, y se transformará, de causa que es de perturbación y hundimiento periódico, en la más poderosa palanca de la producción misma.

Las fuerzas activas en la sociedad obran exactamente igual que las fuerzas de la naturaleza —ciega, violenta, destructoramente—, mientras no las descubrimos ni contamos con ellas. Pero cuando las hemos descubierto, cuando hemos comprendido su actividad, su tendencia, sus efectos, depende ya sólo de nosotros el someterlas progresivamente a nuestra voluntad y alcanzar por su medio nuestros fines. Esto vale muy especialmente de las actuales gigantescas fuerzas productivas. Mientras nos neguemos tenazmente a entender su naturaleza y su carácter —y el modo de producción capitalista y sus defensores se niegan enérgicamente a esa comprensión—, esas fuerzas tendrán sus efectos a pesar de nosotros, contra nosotros, y nos dominarán tal como detalladamente hemos expuesto. Pero una vez comprendidas en su naturaleza, pueden dejar de ser las demoniacas dueñas que son y convertirse, en manos de unos productores asociados, en eficaces servidoras. Esta es la diferencia entre el poder destructor de la electricidad en el rayo de la tormenta y la electricidad dominada del telégrafo y del arco voltaico;

la diferencia entre el incendio y el fuego que actúa al servicio del hombre. Con este tratamiento de las actuales fuerzas productivas según su naturaleza finalmente descubierta, aparece en el lugar de la anarquía social de la producción una regulación socialmente planeada de la misma según las necesidades de la colectividad y de cada individuo; con ello el modo capitalista de apropiación, en el cual el producto esclaviza primero al productor y luego al mismo que se lo apropia, se sustituye por el modo de apropiación de los productos fundado en la naturaleza misma de los modernos medios de producción: por una parte, una apropiación directamente social como medio para el sostenimiento y la aplicación de la producción; por otra parte, apropiación directamente individual como medios de vida y disfrute.

Al convertir en creciente cantidad la mayoría de la población en proletarios, el modo capitalista de producción crea la fuerza obligada a realizar esa transformación, so pena de perecer. Al empujar cada vez más hacia la transformación de los grandes medios sociales de producción en propiedad del Estado, aquel modo de producción muestra él mismo el camino para realizar aquella transformación. *El proletariado toma el poder del Estado y transforma primero los medios de producción en propiedad estatal.* Pero con eso se supera a sí mismo como proletariado, supera todas las diferencias y contraposiciones de clase, y, con ello, el Estado como tal Estado. La sociedad existente hasta hoy, que se ha movido en contraposiciones de clase, necesitaba el Estado —esto es, una organización de la clase explotadora en cada caso para mantener sus condiciones externas de la producción, es decir, señaladamente, para someter por la violencia y mantener a la clase explotada en las condiciones de opresión dictadas por el modo de producción (esclavitud, servidumbre de la gleba o vasallaje, trabajo asalariado). El Estado era el representante oficial de toda la sociedad, su resumen en una corporación visible; pero no lo era sino en la medida en que era el Estado de aquella clase que representaba en su tiempo a toda la sociedad: en la Antigüedad, fue el Estado de los ciudadanos esclavistas; en la Edad Media, el Estado de la nobleza feudal; en nuestro tiempo, el Estado de la burguesía. Al hacerse finalmente real representante de toda la sociedad, el Estado se hace él mismo superfluo. En cuanto que deja de haber clase que mantener en opresión, en cuanto que con el dominio de clase y la lucha por la existencia individual, condicionada por la actual anarquía de la producción, desaparecen las colisiones y los excesos dimanantes de

todo ello, no hay ya nada que reprimir y que haga necesario un especial poder represivo, un Estado. El primer acto en el cual el Estado aparece realmente como representante de la sociedad entera —la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad— es al mismo tiempo su último acto independiente como Estado. La intervención de un poder estatal en relaciones sociales va haciéndose progresivamente superflua en un terreno tras otro, y acaba por inhibirse por sí misma. En lugar del gobierno sobre personas aparece la administración de cosas y la dirección de procesos de producción. El Estado no "se suprime", sino que *se extingue*. De acuerdo con ese principio hay que calibrar la fraseología que habla de un "Estado libre popular", y tanto desde el punto de vista de su temporal justificación para la agitación cuanto desde el de su definitiva insuficiencia científica, y también con ese criterio puede estimarse la exigencia de los llamados anarquistas, que quieren suprimir el Estado de hoy a mañana.

La toma de posesión de todos los medios de producción por la sociedad ha estado más o menos clara a la vista, como ideal del futuro, para muchos individuos y sectas enteras desde la aparición histórica del modo capitalista de producción. Pero esa idea no podía convertirse en necesidad histórica sino cuando se presentaron las condiciones materiales de su realización. Como todos los progresos sociales, éste no resulta sin más viable porque se haya comprendido que la existencia de las clases contradice a la justicia, a la igualdad, etc., ni por la mera voluntad de suprimir esas clases, sino gracias a determinadas nuevas condiciones económicas. La escisión de la sociedad en una clase explotadora y otra explotada, en una clase dominante y otra sometida, fue consecuencia necesaria del escaso desarrollo anterior de la producción. Mientras el trabajo social total no suministra más que un fruto reducido, que supera en poco lo exigido para la existencia más modesta de todos los miembros de la sociedad, mientras, pues, el trabajo requiere todo el tiempo, o casi todo el tiempo de la gran mayoría de los miembros de la sociedad, ésta se divide necesariamente en clases. Junto a esa gran mayoría exclusivamente dedicada al trabajo se constituye una clase liberada del trabajo directamente productivo y que se ocupa de los asuntos colectivos de la sociedad: dirección del trabajo, asuntos de Estado, justicia, ciencia, artes, etc. Lo que subyace a la división en clases es la ley de la división del trabajo. Lo cual no obsta para que esa división en clases se imponga mediante la violencia y la expoliación, la astucia y el engaño, ni para

que la clase dominante, una vez izada al poder, consolide sistemáticamente su dominio a costa de la clase trabajadora, y haga de la dirección de la sociedad pura y simple explotación de las masas.

Mas si de esto se desprende que la división en clases tiene cierta justificación histórica, ésta vale sólo para un determinado tiempo, para determinadas condiciones sociales. La división en clases se basó en la insuficiencia de la producción, y será barrida por el pleno despliegue de las fuerzas productivas modernas. La supresión de las clases sociales tiene efectivamente como presupuesto un grado de desarrollo histórico en el cual sea un anacronismo, cosa anticuada, no ya la existencia de tal o cual clase dominante, sino el dominio de clase en general, es decir, las diferencias de clase mismas. Tiene, pues, como presupuesto un alto grado de desarrollo de la producción en el cual la apropiación de los medios de producción y de los productos por una determinada clase social —y con ella el poder político, el monopolio de la instrucción y la dirección intelectual por dicha clase— se haya hecho no sólo superflua, sino también un obstáculo económico, político e intelectual para el desarrollo. A este punto hemos llegado ya. Mientras la bancarrota política e intelectual de la burguesía es ya apenas un secreto para ella misma, su bancarrota económica se repite regularmente cada diez años. En cada crisis se ahoga la sociedad bajo la exuberancia de sus propias fuerzas productivas y de sus productos, inutilizables unas y otros, y se encuentra perpleja ante la absurda contradicción de que los productores no tengan nada que consumir precisamente porque faltan consumidores. La fuerza expansiva de los medios de producción rompe las ataduras que les pone el modo de producción capitalista. Su liberación de esas ataduras es el único presupuesto de un desarrollo ininterrumpido, del progreso cada vez más rápido de las fuerzas productivas, y, por tanto, de un aumento prácticamente ilimitado de la producción misma. Pero eso no es todo. La apropiación social de los medios de producción elimina no sólo la actual inhibición artifical de la producción, sino también el positivo despilfarro y la destrucción de fuerzas productivas y productos que son hoy día compañeros inevitables de la producción y alcanzan su punto culminante en las crisis. Esa apropiación social pone además a disposición de la comunidad una masa de medios de producción y de productos al eliminar el insensato desperdicio del lujo de las clases actualmente dominantes y de sus representantes políticos. La posibilidad de asegurar a todos los miembros de la

sociedad, gracias a la producción social, una existencia que no sólo resulte del todo suficiente desde el punto de vista material, sino que, además de ser más rica cada día, garantice a todos su plena y libre formación y el ejercicio de todas sus disposiciones físicas e intelectuales, existe hoy por vez primera, incipientemente, pero *existe*.[1]

Con la toma de posesión de los medios de producción por la sociedad se elimina la producción mercantil y, con ella, el dominio del producto sobre el productor. La anarquía en el seno de la producción social se sustituye por la organización consciente y planeada. Termina la lucha por la existencia individual. Con esto el hombre se separa definitivamente, en cierto sentido, del reino animal, y pasa de las condiciones de existencia animales a otras realmente humanas. El cerco de las condiciones de existencia que hasta ahora dominó a los hombres cae ahora bajo el dominio y el control de éstos, los cuales se hacen por vez primera conscientes y reales dueños de la naturaleza, porque y en la medida en que se hacen dueños de su propia sociación. Los hombres aplican ahora y dominan así con pleno conocimiento real las leyes de su propio hacer social, que antes se les enfrentaban como leyes naturales extrañas a ellos y dominantes. La propia sociación de los hombres, que antes parecía impuesta y concedida por la naturaleza y la historia, se hace ahora acción libre y propia. Las potencias objetivas y extrañas que hasta ahora dominaron la historia pasan bajo el control de los hombres mismos. A partir de ese momento harán los hombres su historia con plena conciencia; a partir de ese momento irán teniendo predominantemente y cada vez más las causas sociales que ellos pongan en movimiento los efectos que ellos deseen. Es el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad.

La misión histórica del proletariado moderno consiste en llevar a cabo esa acción liberadora del mundo. La tarea de la expresión teorética del movimiento proletario, la tarea del socialismo

[1] Unas pocas cifras bastan para dar una idea aproximada de la enorme fuerza expansiva de los modernos medios de producción, incluso bajo la opresión capitalista. Según las recientes estimaciones de Giffen, la riqueza total de la Gran Bretaña e Irlanda sumaba en cifras redondeadas:

En 1814: 2.200 millones de libras esterlinas.
En 1865: 6.100 — — — .
En 1875: 8.500 — — — .

Por lo que hace a la destrucción de medios de producción y de productos en las crisis, en el segundo congreso de los industriales alemanes, celebrado en Berlín el 21 de febrero de 1878, se calculó que la pérdida total de la sola *industria férrea alemana* en el último *crack* sumó 455 millones de marcos.

científico, es descubrir las condiciones históricas de aquella acción y, con ello, su naturaleza misma, para llevar a consciencia de la clase hoy oprimida llamada a realizarla las condiciones y la naturaleza de su propia tarea.

III

PRODUCCION

Luego de todo lo visto, no puede sorprender al lector que la exposición de los rasgos fundamentales del socialismo dada en el capítulo anterior no vaya, en modo alguno, en el sentido del señor Dühring. Al contrario. El señor Dühring no tiene más remedio que arrojarla al abismo de todas las basuras, junto con las demás "bastardas de fantasía histórica y lógica", las "groseras concepciones" y las "confusas y nebulosas ideas", etc. Pues para él el socialismo no es en absoluto un producto necesario del desarrollo histórico, y aún menos de las condiciones económicas del presente, groseramente materiales y orientadas a meros fines de pienso. El señor Dühring lo sabe mucho mejor. Su socialismo es una verdad definitiva de última instancia: es "el sistema natural de la sociedad", y tiene sus raíces en un "principio universal de la justicia", y aunque ese socialismo no tiene más remedio que tomar nota de la actual situación, creada por la anterior pecaminosa historia, con objeto de mejorarla, esto es ciertamente una desgracia desde el punto de vista del puro principio de la justicia. El señor Dühring compone su socialismo, como todo lo demás, por medio de sus dos célebres hombres. Estas dos marionetas, en vez de ponerse, como hasta ahora, a representar los papeles de señor y siervo, representan por una vez, y por variar, la comedia de la equiparación, y con eso queda listo el fundamento del socialismo dühringiano.

Es, por tanto, evidente que el señor Dühring no concede en absoluto a las crisis industriales la importancia histórica que les hemos atribuido.

Las crisis son para él meras desviaciones ocasionales de la "normalidad", y se limitan, a lo sumo. a dar ocasión para el "despliegue de un orden más normado". El "modo habitual" de explicar las crisis por la sobreproducción no satisface en absoluto a su "concepción más exacta". Cierto que una tal explicación puede admitirse para "crisis especiales en ciertos ámbitos". Así, por ejemplo, "una plétora en el mercado de librería causada

por ediciones de obras cuyos derechos han quedado libres y que son aptas para la venta en masa".

El señor Dühring puede acostarse desde luego con la conciencia tranquila: sus inmortales obras no producirán jamás esa universal catástrofe.

Pero en las grandes crisis no es la sobreproducción, sino más bien "el retraso del consumo popular... el subconsumo artificiosamente engendrado... la ostaculización de las *necesidades populares* (!) en su natural crecimiento, lo que hace al final tan críticamente grande el abismo entre los depósitos y la salida de los productos."

Y hasta ha conseguido felizmente un discípulo para esta su teoría de las crisis.

Pero el hecho es que el subconsumo de las masas, la limitación del consumo de éstas a lo imprescindible para el sustento y la reproducción, no es en absoluto cosa nueva. Ha existido siempre que ha habido clases explotadoras y explotadas. Incluso en los períodos históricos en que la situación de las masas fue especialmente favorable, como, por ejemplo, en la Inglaterra del siglo XV, estaban en una situación de subconsumo. Se encontraban muy lejos de poder disponer de su propio producto anual para el consumo. Si, pues, el subconsumo es un hecho histórico constante desde hace milenios, mientras que el bloqueo general de la salida de las mercancías que se produce en las crisis a consecuencia del exceso de producción no es visible sino desde hace cincuenta años, toda la trivialidad económico-vulgar del señor Dühring consiste en explicar la nueva colisión no por el *nuevo* fenómeno de la sobreproducción, sino por el del subconsumo, que tiene milenios de edad. Es como si en matemáticas se quisiera explicar la variación de la razón entre dos magnitudes, una variable y otra constante, no por el hecho de que la variable ha variado, sino por el de que la constante sigue siendo idéntica. El subconsumo de las masas es una condición necesaria de todas las formas de sociedad basadas en la explotación, y, por tanto, también de la sociedad capitalista; pero sólo la forma capitalista de la producción lleva ese subconsumo a elemento de una crisis. El subconsumo de las masas es, pues, también una condición de las crisis, y desempeña en ellas un papel de antiguo conocido; pero nos informa tan poco de las causas de la actual existencia de las crisis como de las causas de su anterior inexistencia.

El señor Dühring tiene en general nociones muy curiosas del mercado mundial. Hemos visto cómo intenta imaginarse verdaderas crisis especiales de la industria, como un auténtico literato alemán, por medio de imaginarias crisis de la feria del libro de Leipzig, lo que equivale a intentar comprender una tempestad en el mar mirando atentamente una tormenta en un vaso de agua. También se imagina que la actual producción empresarial tiene que "girar en cuanto a su salida principalmente *en el círculo de la propia clase propietaria*", lo cual no le impide, apenas dieciséis páginas después, presentar al modo corriente, como industrias modernas decisivas, la del hierro y la del algodón, es decir, precisamente las dos ramas de la producción cuyos productos no consume la clase propietaria sino en diminuta proporción, y que se orientan necesariamente ante todo al consumo masivo. Busquemos lo que busquemos, no encontramos en el señor Dühring más que cháchara vacía y contradictoria. Mas tomemos un ejemplo de la industria del algodón. Cuando en la sola ciudad de Oldham —que es una ciudad relativamente pequeña, una de la docena de ciudades de 50.000 a 100.000 habitantes de la zona de Mánchester que se dedican a la industria algodonera— el número de husos dedicados exclusivamente a producir hilo del 32 ha pasado en cuatro años, de 1872 a 1875, de los dos millones y medio a los cinco millones, de modo que en una sola ciudad media de Inglaterra hay tantos husos hilando hilo de un solo número cuantos posee la industria algodonera de toda Alemania, incluida Alsacia, y cuando la expansión de las demás ramas y localidades de la industria algodonera inglesa y escocesa ha tenido lugar en general en una proporción sensiblemente igual, hace falta una gran dosis de radical cara dura para explicar el actual colapso de la salida del hilado de algodón y sus tejidos en Inglaterra por el subconsumo de las masas inglesas, y no por la sobreproducción de los fabricantes ingleses de algodón.[1]

Baste con eso. Es imposible discutir con gentes lo suficientemente ignorantes en economía como para considerar a la feria del libro de Leipzig como un mercado en el sentido de la industria moderna. Limitémonos, por tanto, a registrar que, aparte de lo visto, el señor Dühring no sabe indicarnos respecto de las crisis sino que en ellas no tiene lugar más que

[1] La explicación de las crisis por el subconsumo procede de Sismondi, y aún tiene en su obra cierto sentido. De Sismondi la ha tomado Rodbertus, y de Rodbertus la ha copiado el señor Dühring con su habitual manera trivializadora.

"un juego corriente entre la hipertensión y la relajación"; que la hiperespeculación "no se debe sólo a la acumulación sin plan de empresas privadas", sino que también hay que contar "la precipitación de los empresarios particulares y la falta de prudencia privada entre las causas que producen la superoferta".

Mas, ¿cuál es a su vez la "causa que produce" la precipitación y la falta de prudencia privada? Precisamente la falta de plan, que se manifiesta en la acumulación sin plan de las empresas privadas. La traducción inconsciente de un hecho económico en un reproche moral, como medio de descubrir una nueva causa, es también una notable "precipitación".

Dejemos aquí las crisis. Tras de haber mostrado en el capítulo anterior su naturaleza de consecuencia necesaria del modo de producción capitalista y su importancia como crisis de ese modo de producción mismo, como medios constrictivos de la transformación social, no necesitamos ya oponer ni una palabra a las falsedades del señor Dühring sobre este tema. Pasemos a sus creaciones positivas, al "sistema natural de la sociedad".

Este sistema, construido sobre la base de un "principio universal de la justicia", es decir, libre de toda atención al peso de los hechos materiales, consiste en una federación de comunas económicas entre las cuales hay "libertad de movimientos y necesidad de aceptar nuevos miembros según determinadas leyes y normas administrativas". La comuna económica misma es ante todo

"un amplio esquematismo de alcance histórico-humano", y se encuentra mucho más allá de las "confusas medias tintas", por ejemplo, de un cierto Marx. La comuna económica es "una comunidad de personas que están ligadas, por su derecho público de disposición sobre un ámbito de tierra y sobre un grupo de establecimientos de producción, a una actividad común y a una participación común en los frutos". El derecho público es un "derecho sobre la cosa... en el sentido de una *relación puramente publicística con la naturaleza* y con las instituciones de producción".

Los futuros juristas de la comuna económica se devanarán los sesos para conseguir entender lo que eso quiere decir. Nosotros renunciamos a ello y nos informamos a continuación de que

la comuna económica no es en modo alguno lo mismo que "la propiedad corporativa de las asociaciones obreras", la cual no excluiría la competencia, ni siquiera la explotación salarial.

A propósito de lo cual se abandona de paso

la idea de una "propiedad colectiva", que parece encontrarse en Marx, la cual es "por lo menos oscura y discutible, pues esa idea futurista cobra siempre el aspecto de no significar más que la propiedad corporativa de grupos obreros".

Aquí se presenta otra vez esa "vil manierilla" que tiene el señor Dühring de atribuir falsamente afirmaciones: "cualidad tan vulgar" (como él mismo dice), que "sólo puede calificarse con la palabra *vil;* se trata de una falsedad tan injustificada como aquel otro invento del señor Dühring según el cual la propiedad colectiva es en Marx "a la vez propiedad individual y propiedad social".

Algo, en todo caso, resulta ya claro: el derecho publicístico de una comuna económica sobre sus medios de trabajo es un derecho de propiedad excluyente, al menos, respecto de las demás comunas económicas, y también respecto de la sociedad y del Estado.

Pero no tendrá el poder "de proceder excluyentemente hacia afuera..., pues entre las diversas comunas económicas hay libertad de movimientos y necesidad de aceptar a nuevos miembros según determinadas leyes y normas administrativas... análogamente... a lo que ocurre hoy con la pertenencia a una formación política y con la participación en las competencias económicas comunales."

Habrá, pues, comunas económicas ricas y pobres, y la compensación y el equilibrio tendrán lugar por el paso en masa de la población a las comunas ricas y el abandono de las comunas pobres. Pues si el señor Dühring pretende eliminar la competencia en productos entre las diversas comunas por medio de una organización nacional del comercio, no por ello impide que la competencia siga subsistiendo. Las cosas se sustraen a la competencia, pero los hombres quedan sometidos a ella.

Mas todavía no estamos nada en claro acerca del "derecho publicístico". Dos páginas más adelante nos lo explica el señor Dühring:

La comuna económica no abarca "al principio más que el ámbito político social cuyos miembros están unidos en un sujeto jurídico unitario, y en esa cualidad tienen la disposición sobre toda la tierra, las viviendas y las instituciones de producción".

No es, pues, cada comuna la que dispone, sino la nación entera. El "derecho público", el "derecho sobre la cosa", la "relación publicística con la naturaleza", etc., no es, pues, sólo "por lo menos oscuro y discutible", sino que se encuentra en directa contradic-

ción consigo mismo. Es en efecto, por lo menos en la medida en que cada comuna económica es también un sujeto de derecho, "una propiedad a la vez individual y social", y esta última "afirmación nebulosa y ambigua" no puede, por tanto, encontrarse más que en las ideas del señor Dühring.

En todo caso, la comuna económica dispone de sus medios de trabajo para la producción. ¿Cómo procede esa producción? Por todo lo que nos dice el señor Dühring, la producción procede exactamente igual que antes, con la única diferencia de que la comuna aparece en el lugar de los capitalistas. A lo sumo se nos dice que la elección de la profesión es finalmente libre para todo individuo, y que existe obligación igual de trabajar.

La forma fundamental de toda producción que ha existido hasta hoy es la división del trabajo, dentro de la sociedad, por una parte, y dentro de cada establecimiento de producción por otra. ¿Cómo se comporta la "socialidad" dühringiana respecto de la división del trabajo?

La primera gran división social del trabajo es la separación en ciudad y campo.

Este antagonismo es, según el señor Dühring, 'inevitable por la naturaleza misma de las cosas". Pero "es discutible la idea de que el abismo entre la agricultura y la industria... sea insalvable. De hecho existe ya cierta continuidad del paso, la cual promete aumentar aún mucho en el futuro". Ya ahora dos industrias se han introducido en la agricultura y la empresa agrícola: "ante todo las destilerías, y en segundo lugar la obtención de azúcar de remolacha...; la producción de bebidas espirituosas es de tal importancia que hasta ahora se la ha subestimado más que otra cosa". Y "si fuera posible que, a consecuencia de algunos descubrimientos, se constituyera un círculo mayor de industrias tales que se produjera la necesidad de situar las fábricas en el campo y apoyarlas directamente en la producción de materias primas," se debilitaría la contraposición de ciudad y campo, y "se conseguirían los fundamentos más amplios del desarrollo de la civilización". Pero, además, "una cosa parecida podría plantearse por otro camino. Además de las necesidades técnicas, importan cada vez más las necesidades sociales, y cuando estas últimas se hagan decisivas para la agrupación de las actividades humanas, no será ya posible descuidar los beneficios que se desprenden de un próximo y sistemático enlace de las ocupaciones del campo con las realizaciones del trabajo técnico de transformación".

Y como en la comuna económica lo que importa son precisamente las necesidades económicas, no hay duda de que dicha comuna se apresurará a apropiarse en plena medida los citados bene-

ficios de la unificación de la agricultura y la industria. Seguramente no dejará el señor Dühring de darnos con su acostumbrada prolijidad noticia de la posición de la comuna económica ante esta cuestión, según sus "más exactas concepciones". Se engañará el lector que así lo crea. Los anteriores lugares comunes, magros, tímidos, de nuevo encerrados en el círculo aguardentoso y remolachero del derecho territorial prusiano, son todo lo que el señor Dühring tiene que decirnos acerca de la contraposición de la ciudad y el campo en el presente y en el futuro.

Pasemos al detalle de la división del trabajo. En esto es el señor Dühring ya más "exacto". Habla de

"una persona que tenga que dedicarse *exclusivamente* a *un* género de actividad". Si se trata de la introducción de una nueva rama de la producción, la cuestión consiste simplemente en saber si un cierto número de *existencias* que deben *dedicarse a la producción de un solo artículo* pueden crearse junto con el consumo necesario para ellas (!). Ninguna rama de la producción *requeriría mucha población* en la socialidad. Y también en la socialidad habrá *tipos económicos* de hombres, "separados según el modo de vida".

Según esto, en la esfera de la producción todo se queda prácticamente como estaba. Cierto que en la sociedad actual domina una "falsa división del trabajo"; pero acerca de en qué consista ella y de mediante qué tiene que ser sustituida en la comuna económica, no se nos dice más que lo siguiente:

Por lo que hace a las cuestiones de la división del trabajo, ya hemos dicho antes que pueden considerarse liquidadas en cuanto que se tiene en cuenta los hechos de las diversas ocasiones naturales y las capacidades personales.

Y junto a las capacidades cuenta además la inclinación personal a imponerse:

"El atractivo del ascenso hacia actividades que ponen en juego más capacidades y más preparación se basaría exclusivamente en la inclinación a la ocupación correspondiente y en la alegría de ejercitar *precisamente esa cosa y no otra*" [¡ejercitar una cosa!].

Con esto se estimula la emulación en la socialidad y

se mantiene en interés la producción misma, y la siniestra empresa que no considera la producción sino como medio de la ganancia dejará de ser el rasgo dominante de la situación.

En toda sociedad de desarrollo espontáneo de la producción —y la nuestra es una de ellas— no son los productores los que dominan los medios de producción, sino éstos los que dominan a aquéllos. En una tal sociedad cada nueva palanca de la producción se muta necesariamente en nuevo medio de esclavización de los productores a los medios de producción. Y esto vale ante todo de la palanca de la producción que ha sido con mucho la más poderosa hasta la introducción de la gran industria, a saber, la división del trabajo. Ya la primera gran división del trabajo, la separación entre la ciudad y el campo, condenó a la población rural a un embotamiento milenario, y a la población urbana a la esclavitud de cada cual bajo su propio oficio. Esa separación aniquiló la base del desarrollo espiritual de los unos y del desarrollo físico de los otros. Cuando el campesino se apropia la tierra y el hombre de la ciudad se hace con su oficio, ocurre al mismo tiempo que la tierra se está apoderando del campesino, y el oficio del artesano. Al dividirse el trabajo se escinde también el hombre. Todas las demás capacidades físicas y espirituales se sacrifican al perfeccionamiento de una sola actividad. Este anquilosamiento del hombre se intensifica en la misma medida en que se agudiza la división del trabajo, la cual alcanza su supremo desarrollo en la manufactura. La manufactura descompone el oficio artesano en sus diversas operaciones particulares, encarga cada una de esas operaciones a un solo trabajador, como profesión de por vida, y le encadena así perpetuamente a una determinada función parcial y a una determinada herramienta. "Anquilosa y hace del trabajador un abnorme tullido, promoviendo la habilidad en el detalle como en invernadero, mediante la represión de todo un mundo de impulsos y disposiciones productivas... El mismo individuo se divide, se transforma en motor automático de un trabajo parcial" (Marx): en un motor que muchas veces no consigue ser perfecto sino gracias a una mutilización, en sentido literal, física y espiritual del obrero. La maquinaria de la gran industria degrada al obrero hasta por debajo de la máquina, convirtiéndole en mero accesorio de ésta. "La especialidad de por vida de manejar una herramienta parcial se convierte en la eterna especialidad de servir a una máquina parcial. Se abusa de la maquinaria para convertir al trabajador mismo, y desde niño, en una parte de una máquina parcial" (Marx). Pero no sólo los trabajadores quedan sometidos por la división del trabajo al instrumento de su actividad, sino también las clases que los explotan directa o indirectamente: el burgués de espíritu yermo está sometido a su capital

y a su propia furia de beneficio; el jurista, a sus momificadas ideas jurídicas, que le dominan como poder sustantivo; las "clases ilustradas" en general, a las diversas limitaciones locales y unilateralidades, a su miopía física y espiritual, a su anquilosamiento por una educación orientada a la especialización y por un encadenamiento perpetuo a su especialidad, incluso cuando esta especialidad es el puro ocio.

Los utopistas estaban ya plenamente en claro acerca de los efectos de la división del trabajo, acerca del anquilosamiento del obrero, por una parte, y de la actividad misma del trabajo, por otra, limitada a la repetición perpetua, monótona y mecánica, de uno y el mismo acto. La superación de la contraposición entre la ciudad y el campo es para Fourier, igual que para Owen, la primera condición básica de la superación de la vieja división del trabajo en general. Según los dos autores, la población debe distribuirse por el país en grupos de mil seiscientos a tres mil seres humanos; cada grupo habita, en el centro de su demarcación, un gigantesco palacio, con comunidad doméstica. Fourier habla de vez en cuando de ciudades, pero éstas constan simplemente de cuatro o cinco palacios contiguos. Según los dos autores, cada miembro de la sociedad toma parte tanto en la agricultura cuanto en la industria; en el caso de Fourier, el papel industrial principal es desempeñado por la artesanía y la manufactura; Owen, en cambio, piensa en la gran industria, y hasta propone la introducción del vapor y de la maquinaria en las tareas domésticas. Pero incluso dentro de la agricultura y de la industria exigen ambos la mayor diversidad posible de ocupaciones para cada individuo, y, consiguientemente, la educación de la juventud es una actividad técnica lo más multilateral posible. Según los dos autores, tiene que desarrollarse el hombre de un modo universal mediante una ocupación práctica universal, y el trabajo tiene que recuperar el atractivo perdido por la división; a ello contribuirá por de pronto la variación y la correspondiente brevedad de la "sesión" (ésta es la expresión de Fourier) dedicada a cada trabajo particular. Los dos han llegado ya mucho más allá que la concepción tradicional del señor Dühring, la cual considera que la contraposición entre la ciudad y el campo es inevitable por la naturaleza de la cosa, como si en cualesquiera situaciones un cierto número de "existencias" tuviera que estar condenado a producir *un solo* artículo; esa concepción quiere eternizar los "tipos económicos" de hombres distinguidos por el modo de vida, y perpetuar la existencia de gentes que se alegran de

ejercitar una cosa y ninguna otra, es decir, que han caído ya tan bajo que se *alegran* de su propia esclavitud y unilateralidad. Comparado con las ideas básicas incluso de las más insensatas fantasías del "idiota" Fourier, o con las más pobres ideas del "rudo, pálido y débil" Owen, el señor Dühring, todavía sometido totalmente a la división del trabajo, aparece como un impertinente enano.

Al hacerse dueña de todos los medios de producción para aplicarlos social y planeadamente, la sociedad suprime el anterior sometimiento del hombre a sus propios medios de producción. Como es obvio, la sociedad no puede liberarse sin que quede liberado cada individuo. Por eso el antiguo modo de producción tiene que subvertirse radicalmente, y, en especial, tiene que desaparecer la vieja división del trabajo. En su lugar tiene que aparecer una organización de la producción en la que, por una parte, ningún individuo pueda echar sobre las espaldas de otro su participación en el trabajo productivo, esa condición natural de la existencia humana, y en la que, por otra parte, el trabajo productivo, en vez de ser un medio de servidumbre, se haga medio de la liberación de los hombres, al ofrecer a todo individuo la ocasión de formar y ocupar en todos los sentidos todas sus capacidades físicas y espirituales, y al dejar así de ser una carga para convertirse en una satisfacción.

Todo eso ha dejado ya hoy de ser mera fantasía, mero piadoso deseo. Dado el actual desarrollo de las fuerzas productivas, basta ya el aumento de la producción que viene dado por la socialización de las fuerzas productivas, por la eliminación de las inhibiciones y perturbaciones nacidas del modo de producción capitalista, y del despilfarro de productos y medios de producción, para que, con una participación general en el trabajo, el tiempo de éste pueda reducirse a una duración muy pequeña desde el punto de vista de nuestros actuales conceptos.

La superación de la vieja división del trabajo no es tampoco una exigencia que tenga que pagarse con una pérdida de productividad del trabajo. Al contrario. La gran industria ha hecho ya de ella una condición de la producción misma. "La operación a máquina supera la necesidad de fijar, al modo de la manufactura, la distribución de los grupos de obreros entre las diversas máquinas, adaptando constantemente los mismos trabajadores a la misma función. Como el movimiento total de la fábrica no parte del obrero, sino de la máquina, puede organizarse un constante cambio de personal sin interrupción del proceso de trabajo... Por último, la rapidez con la cual se aprende de joven el trabajo a máquina

elimina igualmente la necesidad de educar a una clase especial de trabajadores de un modo exclusivo para trabajos a máquina." Pero mientras que el modo capitalista de utilizar la maquinaria tiene que continuar la vieja división del trabajo con sus momificadas particularidades, a pesar de que éstas se han hecho técnicamente superfluas, la maquinaria misma se subleva contra ese anacronismo. La base técnica de la gran industria es revolucionaria. "Mediante la maquinaria, los procesos químicos y otros métodos, revoluciona constantemente, junto con los fundamentos técnicos de la producción, las funciones de los trabajadores y las combinaciones sociales del proceso de trabajo. Así revoluciona con la misma constancia la división del trabajo en el interior de la sociedad, y lanza ininterrumpidamente masas de capital y masas de obreros de una rama de la producción a otras. La naturaleza de la gran industria condiciona por tanto la variación del trabajo, el fluido carácter de las funciones, la movilidad omnilateral del trabajador... Se ha visto cómo esta contradicción absoluta... se desencadena en la ininterrumpida liturgia del sacrificio de la clase obrera, en el más desmedido despilfarro de las fuerzas de trabajo y en las destrucciones causadas por la anarquía social. Este es su aspecto negativo. Pero aunque el cambio de trabajo se impone hoy día sólo como irresistible ley natural y con el ciego efecto destructor de la ley natural que tropieza en todas partes con obstáculos, la gran industria está convirtiendo, por sus mismas catástrofes, en una cuestión de vida o muerte el cambio de trabajo y, con él, la mayor multilateralidad posible del trabajador, como ley social general de la producción, a cuya normal realización hay que adaptar las condiciones. La gran industria pone como cuestión de vida o muerte la necesidad de sustituir esa monstruosidad que es la existencia de una población obrera de reserva, mantenida en la miseria a disposición de las cambiantes necesidades de la explotación, por la absoluta disponibilidad de los seres humanos para cambiantes exigencias de trabajo; la sustitución del individuo parcial, mero portador de una función social de detalle, por el individuo totalmente desarrollado, para el cual diversas funciones sociales son simplemente modos de actividad que se alternan" (Marx, *El Capital*).

Al enseñarnos a transformar los movimientos moleculares que pueden conseguirse más o menos en todas partes en movimientos masivos útiles para fines técnicos, la gran industria ha liberado en gran medida a la producción industrial de sus limitaciones locales. La fuerza hidráulica era local, pero la del vapor es libre.

Mientras que la fuerza hidráulica es necesariamente rural, la del vapor no es necesariamente urbana. Su aplicación capitalista es la que la ha concentrado primordialmente en las ciudades, transformando aldeas fabriles en ciudades industriales. Pero con eso mina al mismo tiempo las condiciones de su propia explotación. La primera exigencia de la máquina de vapor y la necesidad principal de casi todas las ramas de la gran industria es contar con un agua relativamente limpia. Pero la ciudad industrial convierte todas las aguas en un hediondo líquido. Por eso, en la misma medida en que la concentración urbana es una condición básica de la producción capitalista, en ella misma tiende siempre cada capitalista industrial a alejarse de las grandes ciudades que aquella producción ha creado, y a acercarse a la explotación en el campo. Este proceso puede estudiarse en concreto en los distritos textiles del Lancashire y el Yorkshire; la gran industria capitalista engendra allí constantemente nuevas grandes ciudades en su huida de la ciudad al campo. Análogamente ocurre en los distritos metalúrgicos, en los que causas en parte diversas producen los mismos efectos.

Este nuevo círculo vicioso, esta contradicción constantemente reproducida por la moderna industria, no puede tampoco superarse sin superar su carácter capitalista. Sólo una sociedad que haga interpenetrarse armónicamente sus fuerzas productivas según un único y amplio plan puede permitir a la industria que se establezca por toda la tierra con la dispersión que sea más adecuada a su propio desarrollo y al mantenimiento o a la evolución de los demás elementos de la producción.

La superación de la contraposición entre la ciudad y el campo no es pues, según esto, sólo posible. Es ya una inmediata necesidad de la producción industrial misma, como lo es también de la producción agrícola y, además, de la higiene pública. Sólo mediante la fusión de la ciudad y el campo puede eliminarse el actual envenenamiento del aire, el agua y la tierra; sólo con ella puede conseguirse que las masas que hoy se pudren en las ciudades pongan su abono natural al servicio del cultivo de las plantas, en vez de al de la producción de enfermedades.

La industria capitalista se ha hecho ya relativamente independiente de las limitaciones locales dimanantes de la localización de la producción de sus materias primas. La industria textil trabaja, si atendemos a las grandes cifras, materias primas importadas. Minerales de hierro españoles se trabajan en Inglaterra y Alemania; menas españolas y sudamericanas de cobre se trabajan en Inglaterra.

Cada distrito carbonífero proporciona combustible a una zona industrial situada más allá de sus límites y que aumenta de año en año. Por toda la costa europea se utilizan máquinas de vapor alimentadas por carbón inglés, y a veces alemán y belga. Pero la sociedad liberada de la producción capitalista puede ir aún mucho más allá. Al engendrar un linaje de productores formados omnilateralmente, que entienden los fundamentos científicos de toda la producción industrial y cada uno de los cuales ha seguido de hecho desde el principio hasta el final toda una serie de ramas de la producción, aquella sociedad crea una nueva fuerza productiva que supera con mucho el trabajo de transporte de las materias primas o los combustibles importados desde grandes distancias.

La superación de la separación de la ciudad y el campo no es, pues, una utopía, ni siquiera en atención al hecho de que presupone una dispersión lo más uniforme posible de la gran industria por todo el territorio. Cierto que la civilización nos ha dejado en las grandes ciudades una herencia que costará mucho tiempo y esfuerzo eliminar. Pero las grandes ciudades tienen que ser suprimidas, y lo serán, aunque sea a costa de un proceso largo y difícil. Cualesquiera que sean los destinos del Imperio Alemán de la Nación Prusiana,[44] Bismarck podrá irse a la tumba con la orgullosa conciencia de que su más intenso deseo será satisfecho: las grandes ciudades desaparecerán.[45]

Y ahora consideremos la infantil idea del señor Dühring de que la sociedad puede tomar posesión de la totalidad de los medios de producción sin cambiar radicalmente el viejo modo de producir, y, ante todo, sin suprimir la vieja división del trabajo; según él, todo está listo en cuanto "se toman en cuenta las disposiciones naturales y las capacidades personales", pero dejando como antes a enteras masas de existencias esclavizadas por la producción de *un solo* artículo, "poblaciones" enteras absorbidas por una sola rama de la producción, y a la humanidad dividida, como antes, en cierto número de diversos "tipos económicos" anquilosados, como son los de "peón" y "arquitecto". La sociedad tiene que ser entonces dueña de los medios de producción en su totalidad para que cada cual siga siendo esclavo de su medio de producción y pueda sólo elegir el medio de producción del que quiere ser esclavo. Considérese también el modo como el señor Dühring considera "inevitable por la naturaleza de la cosa" la separación entre la ciudad y el campo, sin poder descubrir más que un pequeño paliativo en las ramas industriales, específicamente prusianas en su situación,

de la destilería de aguardiente y la obtención de azúcar de remolacha; ese paliativo hace que la dispersión de la industria por el país dependa de algunos futuros descubrimientos y de la *obligación* impuesta a las industrias de apoyarse en la obtención de sus materias primas —cuando las materias primas se están utilizando a distancias cada vez mayores de sus lugares de origen—, e intenta al final cubrirse la espalda con la aseveración de que las necesidades sociales acabarán por imponer la unión de la agricultura y la industria seguramente *contra* toda consideración económica, como si aquella unión fuera un sacrificio económico.

Cierto que para darse cuenta de que los elementos revolucionarios que eliminarán la vieja división del trabajo, con la separación de la ciudad y el campo, y subvertirán toda la producción, se encuentran ya contenidos en germen en las condiciones de producción, de la gran industria moderna, y para entender que el actual modo de producción capitalista está obstaculizando el despliegue de dichos elementos, hay que tener un horizonte algo más amplio que el ámbito de vigencia del derecho territorial prusiano, la tierra en la cual el aguardiente y el azúcar de remolacha son los dos productos industriales decisivos, y en la cual las crisis comerciales pueden estudiarse en la feria del libro. Pero para tener ese horizonte más amplio hay que conocer la verdadera gran industria en su historia y en su realidad actual, es decir, en el país en el que tiene su patria y es el único en que hasta ahora ha conseguido su desarrollo clásico; entonces no se pensará siquiera en corromper el moderno socialismo científico ni en rebajarlo al *socialismo específicamente prusiano* del señor Dühring.

IV

LA DISTRIBUCION

Hemos visto ya que la economía dühringiana se resume en la proposición siguiente: el modo de *producción* capitalista es muy bueno y puede seguir en pie, pero el modo de *distribución* capitalista es malo y tiene que desaparecer. Ahora sabemos que esta "socialidad" del señor Dühring es exclusivamente la realización de esa proposición en la fantasía. Resultó, efectivamente, que el señor Dühring no tiene casi nada que objetar al modo de producción de la sociedad capitalista, como tal modo de producción; que quiere mantener en todos sus rasgos esenciales la vieja división del trabajo, razón por la cual apenas sabe decir una palabra sobre la producción en el interior de su comuna económica. La producción es, ciertamente, un campo en el cual se trata de cosas muy reales y sólidas, en el cual, por tanto, la "fantasía racional" puede dar poco espacio al golpe de ala de su alma libre, porque el peligro de hacer el ridículo es demasiado inminente. Por lo que hace a la distribución, en cambio, que en opinión del señor Dühring no tiene relación alguna con la producción, sino que se determina por un puro acto de voluntad, ella ofrece el campo predestinado para su "alquimia social".

Frente al mismo deber de producción se yergue el mismo derecho a consumir, organizado en la comuna económica y en la comuna comercial, que abarca a gran número de las primeras. El "trabajo se intercambia aquí... con otro trabajo según el principio de la misma estimación... Prestación y contraprestación representan aquí real igualdad de magnitudes de trabajo". Y precisamente rige esta "equiparación de las fuerzas humanas, aunque algunos individuos hayan rendido más o menos, o, casualmente, *nada en absoluto*"; pues toda actividad, en la medida en que requiere tiempo y fuerzas, puede considerarse prestación de trabajo, también, pues, el jugar a los bolos o el ir de paseo. Pero este intercambio no tiene lugar entre los individuos, puesto que la comunidad es propietaria de todos los medios de producción y, por tanto, también de todos los productos, sino, por una parte, entre cada comuna económica y sus miembros individuales, y, por otra parte, entre las diversas comunas económicas y comerciales. "Señala-

damente, las diversas comunas económicas sustituirán en su distrito el comercio al por menor por empresas plenamente planificadas". Así también se organiza el comercio grande: "El sistema de la libre sociedad económica... sigue, pues, siendo una gran institución de cambio, cuya ejecución tiene lugar mediante la base monetaria dada por los metales nobles. Nuestro esquema se diferencia de todas las nebulosidades que afean incluso a las formas más racionales de las ideas socialistas hoy en curso precisamente por haber comprendido la inevitable necesidad de esa propiedad básica".

La comuna económica, en cuanto que es la primera que se apropia los productos sociales, tiene que poner para ese intercambio "un precio unitario a cada rama de artículos" según los costes medios de producción. "Lo que significan hoy para el valor y el precio... los llamados costes propios de producción, quedará cubierto" en la socialidad por "...la estimación de la cantidad de trabajo utilizada. Esas estimaciones que, según el principio del derecho igual, también en lo económico, de todas las personas, pueden realizarse en última instancia en base al número de personas utilizadas, arrojarán la relación de precios correspondiente a la vez a la situación natural de la producción y al derecho social de explotación. La producción de los metales nobles seguirá siendo, como hasta hoy, decisiva para la estimación del valor del dinero... De donde se desprende que en la nueva constitución social no se pierden la base de determinación ni la medida de los valores y de las relaciones en las cuales se cambian los productos, sino que entonces se consiguen plenamente."

Lo que quiere decir que se ha realizado finalmente el célebre "valor absoluto".

Pero, por otra parte, la comuna tiene que posibilitar también a los individuos que le compren los artículos producidos, pagándoles, como contraprestación de su trabajo, una cierta suma diaria, semanal o mensual de dinero, la cual debe ser la misma para todos. "Por eso desde el punto de vista de la socialidad es indiferente decir que ha desaparecido el salario del trabajo o que el salario tiene que ser la única forma de ingreso económico". Mas los salarios iguales y los precios iguales establecen la "igualdad cuantitativa del consumo, aunque no la cualitativa", y con eso se ha realizado económicamente el "principio universal de la justicia".

Sobre la determinación del montante de ese salario del futuro, el señor Dühring nos dice sólo

que también aquí, como en todos los demás casos, "se cambia trabajo igual por trabajo igual". Por seis horas de trabajo se pagará, pues, una suma de dinero que encarne precisamente seis horas de trabajo.

Pero el "principio universal de la justicia" no debe en modo alguno confundirse con aquel grosero igualitarismo que tanto irrita al burgués contra todo comunismo, especialmente contra el espon-

táneo de los obreros. No es, ni mucho menos, tan radical como tiende a parecerlo.

La "igualdad de principio de las reivindicaciones jurídicas económicas no excluye que se añada *voluntariamente* a lo que exige la justicia una expresión de especial reconocimiento y honor... La sociedad *se honra a sí misma* al decorar a los tipos de rendimiento más elevados con *un moderado plus de derechos* sobre el consumo".

Y el señor Dühring se honra a sí mismo al preocuparse tan conmovedoramente, con una mezcla de inocencia de paloma y astucia de serpiente, por el moderado plusconsumo de los Dührings del futuro.

Con esto se ha suprimido definitivamente el modo de distribución capitalista. Pues

"suponiendo que sobre la base de una tal situación alguien dispusiera de un excedente de medios privados, no podría encontrar ninguna aplicación capitalista de los mismos. Ningún individuo o grupo le tomaría ese excedente para la producción sino por vía de intercambio o compra, sin caer jamás en el caso de pagarle por él intereses o beneficio". Esto permite admitir un sistema de "herencia compatible con el principio de la igualdad". La herencia es inevitable, pues "cierta herencia será siempre fenómeno concomitante necesario del principio de la familia". Pero tampoco el derecho de herencia "podrá dar lugar a una acumulación de grandes patrimonios, pues la formación de la propiedad no puede ya nunca más tener como fin la creación de medios de producción y de existencias puramente rentistas".

Y con esto está felizmente terminada la comuna económica. Examinemos ahora cómo administra.

Vamos a suponer que todos los supuestos del señor Dühring estén plenamente realizados; suponemos, pues, que la comuna económica paga a cada uno de sus miembros, por un trabajo diario de seis horas, una suma de dinero en la que están incorporadas precisamente seis horas de trabajo; pongamos que esa suma es doce marcos. También suponemos que los precios corresponden exactamente a los valores, o sea, según dichos supuestos, que sólo incluyen los costes de las materias primas, el desgaste de la maquinaria, el uso de los medios de trabajo y el salario pagado. Una comuna económica de cien miembros que trabajan produce así diariamente mercancías por un valor de 1.200 marcos, y al año, contándolo de trescientos días laborales, 360.000 marcos; esa misma suma paga a sus miembros, cada uno de los cuales hace lo que quiere con su parte de 12 marcos diarios, o 3.600 marcos anuales.

Al final del año, y lo mismo al final de cien años, la comuna no se ha enriquecido absolutamente nada. Durante todo ese tiempo no será siquiera capaz de asegurar el moderado plus de consumo del señor Dühring, a menos de ponerse a destruir su tronco de medios de producción. La acumulación ha sido completamente olvidada. Aún peor: como la acumulación es una necesidad social, y el quedarse con el dinero en vez de gastarlo es una cómoda forma de acumulación, la organización de la comuna económica llega propiamente a empujar a sus miembros a que acumulen privadamente, es decir, les lleva a que la destruyan.

¿Cómo puede evitarse esa doble y escindida faz de la comuna económica? Podría servirse para ello la comuna del celébre "gravamen", o imposición sobre el precio, vendiendo, por ejemplo, su producción anual por 480.000 marcos, en vez de por 360.000. Pero como todas las demás comunas económicas se encuentran en la misma situación y tienen que hacer lo mismo, cada una de ellas tendrá que pagar en el intercambio con las demás tanto "gravamen" cuanto ella misma percibe, con lo que el "tributo" recaerá exclusivamente sobre sus propios miembros.

O bien la comuna económica puede zanjar el problema cortando por lo sano: pagar a cada miembro, por seis horas de trabajo, el producto de menos de seis horas de trabajo, el de cuatro, por ejemplo, lo que quiere decir ocho marcos en vez de doce al día, pero manteniendo los precios de las mercancías al nivel anterior. En este caso hace abierta y directamente lo que en el caso anterior buscaba por un rodeo: constituye lo que Marx ha caracterizado como plusvalía, en una cuantía anual de 120.000 marcos, pagando a sus miembros, de modo exquisitamente capitalista, por debajo del valor de su prestación, y cargándoles además las mercancías, que sólo a ella pueden comprar, a su valor pleno. La comuna económica no puede, pues, conseguir un fondo de reserva sino revelándose como versión "ennoblecida" del sistema Truck,[1] sobre una amplísima base comunista.

Una de dos, pues: o bien la comuna económica cambia "trabajo igual por trabajo igual", y entonces no puede, sino que sólo los particulares lo pueden, acumular un fondo para el sostenimiento y la ampliación de la producción, o bien constituye un tal fondo, y entonces no puede cambiar "trabajo igual por trabajo igual".

[1] Los ingleses llaman así al sistema, también conocido en Alemania, por el cual los mismos fabricantes abren tiendas y obligan a sus obreros a comprar en ellas.

Eso por lo que hace al contenido del intercambio en la comuna económica.

¿Y la forma? El intercambio es mediado por el dinero metálico, y el señor Dühring está muy orgulloso del "alcance histórico-humano" de esa mejora. Pero en el tráfico entre las comunas y sus miembros, el dinero *no es* dinero, no funciona como dinero. Sirve como puro certificado de trabajo, no documenta, por decirlo con Marx, "sino la participación individual del productor en el trabajo común y su derecho individual a la parte del producto total destinada al consumo"; en esta función, el dinero "es tan poco *dinero* como pueda serlo un billete de teatro". Cualquier signo puede sustituirle en esta función, como el "libro de comercio" de Weitling, en una de cuyas páginas se sellan las horas de trabajo, mientras en la otra se registran los disfrutes y usos obtenidos a cambio de ellas. En resolución: en el tráfico de la comuna económica con sus miembros, el dinero funciona como el "dinero-hora de trabajo" de Owen, esa "loca fantasía" que tan distinguidamente desprecia el señor Dühring, a pesar de lo cual tiene que introducirla en su propia economía del futuro. Para *esta* función que aquí cumple es del todo indiferente que el símbolo que identifica la cantidad de "deber de producción" cumplido, y, consiguientemente, del "derecho de consumo" así adquirido, sea un trozo de papel, una ficha o una pieza de oro. Para otros fines no hay tal indiferencia, como se verá.

Si ya en el tráfico de la comuna económica con sus miembros el dinero metálico no tiene una función de dinero, sino de sello o señal disfrazada del trabajo, en el intercambio entre las diversas comunas económicas está aún más alejado de aquella función. Basándose en los presupuestos del señor Dühring, el dinero metálico es completamente superfluo en este caso. Bastaría de hecho una mera contabilidad, la cual computará el intercambio de productos de trabajo igual por productos de trabajo igual mucho más fácilmente si calcula con el natural criterio del trabajo —el tiempo, la hora de trabajo como unidad— que si empieza por traducir las horas de trabajo a dinero. Este intercambio es en realidad puramente natural; todos los saldos favorables pueden compensarse fácil y simplemente mediante transferencias a otras comunas. Pero si una comuna llegara a encontrarse realmente en déficit respecto de otras, entonces no bastaría todo "el oro existente en el universo", a pesar de ser "dinero por naturaleza", para ahorrar a esa comuna el tener que cubrir el déficit con un aumento del propio trabajo,

si no quiere caer en la dependencia de la deuda respecto de aquellas otras comunas. El lector, por cierto, cuidará de recordar en todo punto que no estamos haciendo construcciones sobre el futuro, sino admitiendo, simplemente, los presupuestos del señor Dühring, para ver qué consecuencias inevitables dimanan de ellos.

Así, pues, ni en el intercambio entre las comunas económicas y sus miembros, ni en el intercambio entre las diversas comunas, el oro, el "dinero por naturaleza", puede llegar a realizar esa naturaleza suya. A pesar de lo cual el señor Dühring le prescribe funciones de dinero también en la socialidad. Tenemos, pues, que buscar otro ámbito en el cual pueda efectivamente realizar esa función de dinero. Ese ámbito existe. El señor Dühring, efectivamente, permite y posibilita a todos un "consumo cuantitativamente igual". Pero es claro que no puede obligar a nadie a ese consumo. Antes al contrario, está muy orgulloso de que en su mundo cada cual puede hacer con su dinero lo que quiera. Por tanto, no puede impedir que los unos ahorren un tesorillo en dinero, mientras los otros acaso no llegan a fin de mes con el salario recibido. El señor Dühring llega a hacer esto incluso inevitable, al reconocer con el derecho de herencia la propiedad común de la familia, de lo que resulta la obligación de los padres de mantener a sus hijos. Pero con esto el consumo cuantitativamente igual sale descalabrado. El soltero vive estupendamente y de fiesta con sus ocho o doce marcos al día, mientras que el viudo con ocho niños vegeta miserablemente. Por otra parte, al admitir como pago dinero sin más, la comuna deja abierta la posibilidad de que ese dinero se haya conseguido de un modo que no sea el del propio trabajo. *Non olet.*[46] La comuna no sabe de dónde viene ese dinero. Y con esto están dadas todas las condiciones para que el dinero metálico, que hasta entonces no había desempeñado más que el papel de un símbolo del trabajo, entre en verdaderas funciones de dinero. Tenemos la ocasión y el motivo para el atesoramiento, por una parte, y el endeudamiento por otra. El que anda mal de dinero lo pide prestado al atesorador. Ese dinero prestado, y que la comuna acepta como pago de productos alimenticios, vuelve a ser lo que es en la sociedad actual, encarnación social del trabajo humano, medida real del trabajo, medio general de circulación. Todas las "leyes y normas administrativas" del mundo son tan incapaces de alterar esto como de anular la tabla de multiplicar o la composición química del agua. Y como el atesorador puede exigir del necesitado el

pago de intereses, se restablece la usura con la función de dinero del dinero metálico.

Hasta ahora no hemos considerado los efectos de esa conservación del dinero metálico más que dentro del ámbito de validez de la comuna económica dühringiana. Pero, más allá de esos confines, el resto del perverso mundo sigue por de pronto caminando a su sólito paso. En el mercado mundial, la plata y el oro siguen siendo *dinero mundial,* medios universales de compra y pago, encarnación absolutamente social de la riqueza. Y con esta propiedad de los metales nobles aparece ante cada individuo de la comuna económica otro motivo de atesorar, enriquecerse y practicar la usura, a saber, el de moverse libre e independientemente frente a la comuna y más allá de sus límites, valorizando su acumulada riqueza individual en el mercado mundial. Los usureros se convierten en gentes que negocian con el medio de circulación, o sea en banqueros, dominantes del medio de circulación y del dinero mundial, lo que conlleva el dominar también la producción, y el dominar los medios de producción, aunque éstos figuren aún durante varios años y nominalmente como propiedad de la comuna económica y comercial. Pero los atesoradores y usureros transformados en banqueros son, con eso mismo, los dueños de la comuna económica y comercial misma. La "socialidad" del señor Dühring se diferencia, en efecto, muy esencialmente de las "nebulosidades" de los demás socialistas. La socialidad no tiene más finalidad que el restablecimiento de la alta finanza, bajo cuyo control y en cuya bolsa va a acabar metiéndose trabajosamente... si es que llega a formarse y a mantenerse. Su única salvación consistiría en que los atesoradores prefieran aprovechar su dinero mundial para escaparse lo más de prisa posible de la comuna.

Dada la ignorancia del socialismo antiguo que reina en Alemania, algún inocente discípulo podría aquí preguntar si, por ejemplo, los bonos de trabajo de Owen no darían lugar a un abuso parecido. Y aunque aquí no tenemos por qué exponer la significación de dichos signos del trabajo, la aclaración siguiente puede ser oportuna para comparar el "amplio esquematismo" dühringiano con las "groseras, pálidas y débiles ideas" de Owen: en primer lugar, para que se produjera un tal abuso con los bonos de Owen, sería necesario convertirlos antes en dinero real, mientras que el señor Dühring presupone por una parte dinero real, y, por otra, quiere prohibirle el funcionar como tal dinero, permitiéndole sólo hacerlo como signo del trabajo. Mientras que en el primer caso

se trataría realmente de un abuso de aquellos signos o bonos, en el de Dühring la naturaleza inmanente del dinero, independiente de la voluntad humana, se impone normalmente, sin abuso, frente al real abuso, que es el que comete el señor Dühring al obligar al dinero a no serlo, gracias a su propia ignorancia. En segundo lugar, en el caso de Owen los bonos de trabajo no son más que una forma de transición hacia la comunidad plena y la libre utilización de los recursos sociales y, aparte de eso, también acaso un medio para hacer plausible el comunismo al público inglés. Si, pues, la aparición de algún abuso del tipo descrito obligara a la sociedad oweniana a suprimir los bonos de trabajo, esa sociedad no haría con ello sino avanzar un paso más y penetrar en un estadio de desarrollo superior. En cambio, si la comuna económica dühringiana suprime el dinero, aniquila de un golpe su "alcance histórico-humano", elimina su característica belleza, deja de ser la comuna económica dühringiana y se sume en las nebulosidades para levantarla de las cuales quemó el señor Dühring tanto duro trabajo de la fantasía racional.[1]

¿Cuál es el origen de todos esos callejones sin salida y todas esas confusiones en que desemboca la comuna económica dühringiana? Es, simplemente, la nebulosidad que en la cabeza del señor Dühring recubre a los conceptos de valor y de dinero, nebulosidad que le lleva al final a pretender descubrir el valor del trabajo. Pero como el señor Dühring no tiene desde luego en Alemania el monopolio de esa nebulosidad, sino que, al contrario, encuentra en ella numerosos competidores, vamos a "imponernos por un momento el desenredar la madeja" que él ha revuelto aquí.

El único valor que conoce la economía es el valor de mercancías. ¿Qué son mercancías? Mercancías son productos obtenidos en una sociedad de productores privados y más o menos aislados, es decir, y por de pronto, productos privados. Pero esos productos privados no son de verdad mercancías más que a partir del momento en que no se producen para el propio uso, sino para el uso de otros, es decir, para el uso social, y entran en el uso social por el intercambio. Los productores privados se encuentran, pues, en una conexión social, constituyen una sociedad. Sus productos, aunque privados de cada cual, son, por tanto, al mismo tiempo, pero sin

[1] Dicho sea de paso, el papel que desempeñan en la sociedad comunista de Owen los bonos de trabajo es totalmente desconocido para el señor Dühring. Este conoce esos bonos —gracias a Sargant— sólo en cuanto aparecen en los Labour Exchange Bazaars, intentos, naturalmente fracasados, de llevar de la sociedad actual a la comunista por medio del directo intercambio de trabajo.

intención y, por así decirlo, mal de su grado, productos sociales. ¿En qué consiste el carácter social de esos productos privados? Evidentemente, en dos propiedades: primera, que todos ellos satisfacen alguna necesidad humana, tienen un valor de uso no sólo para su productor, sino también para otros, y segunda, que aunque son productos de los más diversos trabajos privados, son al mismo tiempo productos del trabajo humano en general, del general trabajo humano. En la medida en que tienen valor de uso también para otros, pueden entrar en el intercambio; en la medida en que en todos ellos hay explicado trabajo humano general, simple utilización de fuerza de trabajo humana, pueden compararse en el cambio según la cantidad de dicho trabajo que llevan incorporada, y pueden ponerse como iguales o como desiguales. En dos productos privados de igual valor, y bajo las mismas condiciones sociales, pueden estar incorporadas cantidades de trabajo privado diversas, pero siempre lo está la misma cantidad de trabajo general humano. Un herrero inhábil puede hacer cinco herraduras en el mismo tiempo en que otro más hábil hace diez. Pero la sociedad no valora la casual torpeza del uno, sino que reconoce como trabajo general humano sólo el trabajo que responde a la habilidad media de cada momento. Por eso una de las cinco herraduras de nuestro primer herrero no tiene en el intercambio más valor que una de las diez forjadas en el mismo tiempo por el otro. El trabajo privado contiene trabajo general humano en la cantidad en que es socialmente necesario.

Al decir, pues, que una mercancía tiene tal o cual valor determinado, estoy diciendo: 1º, que es un producto socialmente útil; 2º, que ha sido producido por una persona privada a cuenta privada; 3º, que, aunque producto del trabajo privado, es al mismo tiempo, sin saberlo o quererlo, producto de trabajo social, y precisamente de una determinada cantidad de trabajo social, fijada por vía social mediante el intercambio; 4º, que no expreso esa cantidad en trabajo mismo, en tales o cuales horas de trabajo, sino *en otra mercancía*. Cuando digo, pues, que este reloj vale tanto como aquella pieza de paño y que cada uno de esos objetos vale cincuenta marcos, estoy significando: en el reloj, en la pieza de paño y en ese dinero están incorporadas cantidades iguales de trabajo representado. Estoy afirmando que el tiempo de trabajo social representado en ellas ha sido socialmente medido, y y que la medición ha arrojado en los tres casos el mismo resultado. Pero esa medición no ha sido directa, absoluta, como la corriente

de medir el tiempo de trabajo por horas o días, etc., sino que se ha llevado a cabo con un rodeo, relativamente, por medio del intercambio. Por eso no puedo expresar ese quántum de tiempo de trabajo en horas trabajadas, sino sólo, también mediante un rodeo, de un modo relativo, en términos de otra mercancía que represente el mismo quántum de tiempo de trabajo social. El reloj vale tanto como la pieza de paño.

Pero la producción y el intercambio de mercancías, que obligan a toda sociedad basada en ellos a dar ese rodeo, le imponen también la mayor abreviación posible del mismo. Lo hacen separando de la común caterva de mercancías una mercancía principesca en la cual puede expresarse de una vez para siempre el valor de todas las demás; se trata de una mercancía que obra como encarnación inmediata del trabajo social y que, por eso mismo, es inmediatamente cambiable, sin ninguna limitación, por todas las demás mercancías: se trata del dinero. El dinero está ya incluido en germen en el concepto de valor, y no es más que el valor desplegado. Pero al independizarse el valor como dinero, frente a las mercancías mismas, penetra un nuevo factor en la sociedad que produce e intercambia mercancías: un factor con nuevas funciones y nuevos efectos sociales. Nos bastará con comprobar esto, sin profundizar más en ello.

La economía de la producción mercantil no es, en modo alguno, la única ciencia que tiene que contar con factores conocidos sólo relativamente. Tampoco en física sabemos cuántas moléculas de gas hay en un determinado volumen, a una presión y una temperatura dadas. Pero sabemos que, dentro del margen de vigencia de la ley de Boyle, un tal volumen dado de cualquier gas contiene, a iguales presión y temperatura, tantas moléculas cuantas contiene un volumen igual de cualquier otro gas. Por eso podemos comparar en cuanto a su contenido en moléculas los más diversos volúmenes de los más diversos gases, bajo las más diversas condiciones de presión y de temperatura; y si tomamos como unidad un litro de gas a 0°C y 760 mm de presión, podemos medir con esa unidad aquel contenido en moléculas. También desconocemos en química los pesos atómicos absolutos de los diversos elementos. Pero los conocemos relativamente, porque sabemos cuáles son sus proporciones recíprocas. Del mismo modo, pues, que la producción mercantil y su economía tienen una expresión relativa de los quanta de trabajo, para ellas desconocidos, que se encuentran en las diversas mercancías, al comparar esas mercancías según sus relativos

contenidos en trabajo, así también la química se procura una expresión relativa de la magnitud de los pesos atómicos, por ella desconocidos, comparando los diversos elementos según sus pesos atómicos, es decir, expresando el peso atómico de uno por un múltiplo o una fracción de otro (azufre, oxígeno, hidrógeno). Y del mismo modo que la producción mercantil ha hecho del oro la mercancía absoluta, el equivalente general de las demás mercancías, la medida de todos los valores, así también la química hace del hidrógeno la mercancía dineraria química, al poner su peso atómico = 1, reducir los pesos atómicos de todos los demás elementos al del hidrógeno y expresarlos en múltiplos del peso atómico de éste.

Pero la producción mercantil no es en modo alguno la única forma de producción social. En las antiguas comunidades indias, o en la comundiad familiar de los eslavos meridionales, los productos no se transforman en mercancías. Los miembros de la comunidad están directamente asociados para la producción, el trabajo se distribuye según la tradición y las necesidades, y lo mismo ocurre con los productos en la medida en que llegan al consumo. La producción directamente social, igual que la distribución inmediatamente social, excluyen todo intercambio de mercancías, también, por tanto, la transformación, de los productos en mercancías (al menos, en el interior de la comunidad), y con ello, también, su transformación en *valores*.

En cuanto la sociedad entra en posesión de los medios de producción y los utiliza en socialización inmediata para la producción, el trabajo de cada cual, por distinto que sea su específico carácter útil, se hace desde el primer momento y directamente trabajo social. Entonces no es necesario determinar mediante un rodeo la cantidad de trabajo social incorporada a un producto: la experiencia cotidiana muestra directamente cuánto trabajo social es necesario por término medio. La sociedad puede calcular sencillamente cuántas horas de trabajo están incorporadas a una máquina de vapor, a un hectolitro de trigo de la última cosecha, a cien metros cuadrados de paño de determinada calidad. Por eso no se le puede ocurrir expresar en una medida sólo relativa, vacilante e insuficiente, antes inevitable como mal menor —en un tercer producto, en definitiva— los quanta de trabajo incorporados a los productos, quanta que ahora conoce de modo directo y absoluto, y puede expresar en su medida natural, adecuada y directa, que es el *tiempo*. Tampoco se le ocurriría a la química expresar relativamente

los pesos atómicos por el rodeo del peso atómico del hidrógeno si pudiera expresarlos de un modo absoluto con su medida adecuada, esto es, en peso real, en billonésimas o cuadrillonésimas de gramo. En el supuesto dicho, la sociedad no atribuye valor alguno a los productos. Por eso el hecho de que los cien metros cuadrados de paño han exigido para su producción, pongamos, mil horas de trabajo, no se expresará con la frase, oblicua y sin sentido entonces, de que *valen* mil horas de trabajo. Cierto que la sociedad tendrá también entonces que saber cuánto trabajo requiere la producción de cada objeto de uso. Pues tendrá que establecer el plan de producción atendiendo a los medios de producción, entre los cuales se encuentran señaladamente las fuerzas de trabajo. El plan quedará finalmente determinado por la comparación de los efectos útiles de los diversos objetos de uso entre ellos y con las cantidades de trabajo necesarias para su producción. La gente hace todo esto muy sencillamente en su casa, sin necesidad de meter de por medio el célebre "valor".[1]

El concepto de valor es la expresión más general y, por tanto, más abarcante, de las condiciones económicas de la producción mercantil. En el concepto de valor está, por tanto, contenido el germen no sólo del dinero, sino también de todas las otras formas desarrolladas de la producción y el intercambio mercantiles. En el hecho de que el valor es la expresión del trabajo social contenido en los productos privados, se encuentra ya la posibilidad de la diferencia entre éste y el trabajo privado contenido en un mismo producto. Si, pues, un productor privado sigue produciendo según un modo anticuado, mientras que el modo social de producción progresa, la diferencia en cuestión se sentirá sensiblemente. Lo mismo ocurre cuando la totalidad de los productores privados de un determinado género de mercancías producen un determinado quántum de las mismas que rebasa la necesidad social de aquel género. En el hecho de que el valor de una mercancía no se expresa más que por otra mercancía, y sólo puede realizarse en el intercambio con ella, se encuentra la posibilidad de que no se realice siquiera el intercambio, o la de que el intercambio no realice el valor exacto. Por último, si en el mercado aparece la mercancía específica que es la fuerza de trabajo, su valor se determina, como

[1] Ya en 1844 indiqué que la citada comparación o estimación del efecto útil y el gasto de trabajo en la decisión sobre la producción es todo lo que queda del concepto de valor de la economía política en una sociedad comunista (en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anales franco-alemanes], pág. 95). Pero la fundamentación científica de esa afirmación no ha sido posible, como estará viendo el lector, hasta la aparición de *El Capital* de Marx.

el de cualquier otra mercancía, por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. Por eso en la forma-valor de los productos se encuentra ya en germen toda la forma de producción capitalista, la contraposición entre capitalistas y trabajadores asalariados, el ejército industrial de reserva, las crisis. Querer suprimir la forma de producción capitalista por el procedimiento de restablecer el "verdadero valor" es, por tanto, lo mismo que querer suprimir el catolicismo por el procedimiento de restablecer al "verdadero" Papa; es querer fundar una sociedad en la que los productores dominen por fin a sus productos, mediante la realización consecuente de una categoría económica que es la más acabada expresión del sometimiento de los productores al producto.

Cuando la sociedad productora de mercancías ha desarrollado hasta la forma de dinero la forma de valor inherente como tal a las mercancías, entonces aparecen ya a la luz diversos gérmenes aún ocultos en el mero valor. La consecuencia más inmediata y esencial de ese paso al dinero es la generalización de la forma mercantil. El dinero impone la forma de mercancía y arrastra al intercambio incluso a los objetos hasta entonces producidos para un consumo propio directo. Con ello la forma mercancía y el dinero irrumpen en el doméstico interior de las comunidades directamente asociadas para la producción, rompen uno tras otro los lazos de comunidad y descomponen a ésta en un montón de productores privados. Como puede verse en la India, el dinero empieza por sustituir el cultivo colectivo del suelo por el individual; más tarde termina también con la propiedad colectiva sobre el suelo, aún manifiesta en la repetida redistribución a plazo fijo, y la sustituye por una división definitiva (como ocurre, por ejemplo, con las comunidades del Mosela, o está empezando a ocurrir en la aldea rusa); por último, el dinero impone también la división del último resto colectivo, la posesión de bosques y pastos. Cualesquiera que sean las demás causas, basadas en el desarrollo de la producción, que cooperen también a esos resultados, el dinero es en todo caso el más poderoso medio de intervención de aquellas causas en la comunidad. Y con esa necesidad natural el dinero, pese a todas las "leyes y normas administrativas", disolvería la comuna económica dühringiana, caso de que ésta llegara a existir.

Hemos visto antes (Economía, IV) que es una contradicción interna hablar de valor del trabajo. Como en ciertas condiciones sociales el trabajo no crea sólo productos, sino también valor, y ese valor se mide por el trabajo. éste no puede tener valor, del mismo

modo que el peso no puede pesar ni el calor puede tener una determinada temperatura. Pero lo característico de toda la confusión social que se pone a especular sobre el "verdadero valor" consiste en imaginarse que el trabajador no recibe hoy el pleno "valor" de su trabajo, y que el socialismo está llamado a terminar con eso. Para realizar ese programa hay que empezar por averiguar el valor del trabajo; y lo encuentran intentando medir el trabajo no por su medida adecuada, el tiempo, sino por su producto. El trabajador, se dice, tiene que recibir el "producto pleno de su trabajo". Habrá que intercambiar no ya productos del trabajo, sino el trabajo mismo de un modo directo, una hora de trabajo por el producto de otra hora de trabajo. Pero esto presenta inmediatamente una "discutible" cojera. Pues así se distribuye el *producto total.* Se sustrae a la sociedad la función progresiva más importante que tiene, la acumulación, que va a parar a las manos y al arbitrio de los individuos. Estos pueden hacer con sus "frutos" lo que quieran, y la sociedad se queda, en el mejor de los casos, tan pobre o tan rica como fuera antes. Así, pues, no se han centralizado en manos de la sociedad los medios de producción acumulados en el pasado sino para que todos los medios de producción que se acumulen en el futuro se dispersen de nuevo en manos de los individuos. Esto es negar los propios presupuestos y acabar en el puro absurdo.

Se pretende cambiar el trabajo en curso y vivo, la activa fuerza de trabajo, por productos del trabajo. Pero con eso se la hace mercancía, igual que el producto con el que se la quiere intercambiar. El valor de esa fuerza de trabajo no se determinará entonces en absoluto por su producto, sino por el trabajo social incorporado en ella, es decir, según la actual ley del salario.

Pero, al mismo tiempo, estas consecuencias son precisamente lo que se pretende negar. El trabajo vivo, la fuerza de trabajo, tiene que recibir su producto pleno. Es decir: tiene que ser cambiable no por su *valor,* sino por su *valor de uso;* la ley del valor tiene que seguir en vigor para todas las demás mercancías, pero debe superarse para la fuerza de trabajo. Y esta confusión que se contradice y suprime a sí misma es todo lo que se esconde detrás de la frase "valor del trabajo".

El "intercambio de trabajo por trabajo según el principio de la estimación igual", en la medida en que tiene algún sentido, y este sentido estriba en la intercambiabilidad de productos del mismo trabajo social, o sea en la ley del valor, es la ley fundamental precisamente de la producción mercantil, y, naturalmente, también

de la forma suprema de la misma, que es la producción capitalista. Esa ley se impone hoy día en la actual sociedad del mismo y único modo en que pueden imponerse leyes económicas en una sociedad de productores privados: como ley natural de acción ciega, contenida en las cosas y en las relaciones, independiente del querer o el hacer de los productores mismos. Al proclamar a esta ley fundamental de su comuna económica y pretender al mismo tiempo que esa comuna realice dicha ley con plena consciencia, el señor Dühring convierte la ley fundamental de la sociedad hoy existente en ley fundamental de su sociedad fantástica. El señor Dühring quiere la sociedad actual. Pero sin sus abusos. Y así se mueve exactamente en el mismo terreno que Proudhon. Al igual que éste, pretende eliminar los abusos nacidos del desarrollo de la producción mercantil en producción capitalista, y para ello opone a aquellos abusos la ley fundamental de la producción mercantil, cuya acción es precisamente la que ha engendrado dichos males. También como Proudhon, el señor Dühring quiere superar las consecuencias reales de la ley del valor mediante consecuencias fantásticas de la misma.

Pero ¡qué orgullosamente cabalga nuestro moderno Don Quijote montado en su noble *Rocinante,* el "principio universal de la justicia", seguido por su agudo Sancho Panza, Abraham Enss, por la intrincada y caballeresca senda, a la conquista del yelmo de Mambrino, del "valor del trabajo"! Tememos, mucho tememos que no se traiga a casa más que la vieja y conocida bacía de barbero.

V

ESTADO, FAMILIA, EDUCACION

Con las dos secciones anteriores hemos agotado prácticamente el contenido económico de la "nueva formación socialitaria" del señor Dühring. Aún habría que observar, si acaso, que "la amplitud universal de la mirada histórica" no le impide en absoluto defender sus especiales intereses, dejando aparte lo del moderado plusconsumo. Como la vieja división del trabajo subsiste en la socialidad, la comuna económica tendrá que contar también, además de con arquitectos y peón, con literatos de profesión, lo que suscita la cuestión de cómo se tratará el derecho de autor. Esta cuestión preocupa y ocupa al señor Dühring más que cualquier otra. El derecho de autor le sale al lector por donde menos lo piensa, incluso, por ejemplo, al tratarse de Luis Blanc y de Proudhon, y acaba al final felizmente salvado en el puerto de la socialidad, en la misteriosa forma de un "premio al trabajo", a lo largo de nueve largas y difusas páginas del *Cursus*. No se precisa si ese premio es con o sin plusconsumo moderado. No menos oportuno que ese tema habría sido un capítulo sobre la posición de la pulga en el sistema natural de la sociedad; en todo caso, habría sido menos aburrido.

La *Filosofía* da detallados preceptos acerca del orden estatal del futuro. En esta materia, Rousseau, aunque "único predecesor importante" del señor Dühring, no ha puesto, sin embargo, fundamentos lo bastante profundos; su continuador, más profundo, subviene radicalmente a esa necesidad, aguando extremadamente al susodicho Rousseau y adobándolo con unas cuantos desperdicios de la filosofía hegeliana del derecho, previamente cocidos para dar de sí muy líquida sopa boba. "La soberanía del individuo" constituye el fundamento del Estado dühringiano del futuro: esa soberanía no debe quedar oprimida por el dominio de la mayoría, sino culminar, precisamente, gracias a él. ¿Cómo se consigue esto? Muy sencillamente.

Cuando se suponen en todas las direcciones conciertos de cada cual con cada uno de todos los demás, y cuando esos contratos tienen por objeto la ayuda recíproca contra lesiones injustas, entonces el poder no se refuerza sino para el mantenimiento del derecho, y no se deriva ningún derecho de ninguna mera prepotencia de la muchedumbre sobre el individuo o de la mayoría sobre la minoría.

Con esta facilidad pasa la viva fuerza del birlibirloque filosóficorreal por encima de los más insuperables obstáculos, y si el lector piensa que con todo eso no está más en claro que antes, el señor Dühring le contestará que no se tome la cosa tan a la ligera, pues

el *más pequeño error* en la concepción del papel de la voluntad general *aniquilaría* la soberanía del individuo, y esta soberanía es lo único que (!) lleva a la derivación de reales derechos.

El señor Dühring trata a su público como éste se merece: tomándole el pelo. Aún habría podido decirlas más gordas, que los estudiosos de la filosofía de la realidad no notarían nada.

La soberanía del individuo consiste esencialmente en que

"el individuo está *obligado* para con el Estado *de un modo absoluto*", pero esa obligación no puede justificarse sino en la medida en que "sirve realmente a la justicia natural". Con este objeto habrá "legislación y judicatura", las cuales, empero, tienen que "mantenerse en la colectividad"; también habrá una liga defensiva, la cual se manifestará en la "comunidad en el ejército o en una correspondiente sección ejecutiva para los servicios de seguridad internos",

o sea que habrá también ejército, policía y guardias. Ya más de una vez ha demostrado el señor Dühring ser un honrado prusiano; aquí demuestra estar a la altura de aquel prusiano modelo que, según el difunto ministro Von Rochow, "lleva a los gendarmes en el pecho". Pero esta gendarmería del futuro no será tan peligrosa como los actuales "patrases".[47] Haga lo que haga al individuo soberano, éste tendrá siempre *un consuelo*:

el derecho o la injusticia que, según las circunstancias, le vengan de la sociedad, no podrá ser jamás *peor* que lo que acarrearía también el *estado de naturaleza*.

Y luego, tras dejarnos perplejos con una digresión más sobre su inevitable derecho de autor, el señor Dühring nos asegura que en su futuro mundo habrá "naturalmente una abogacía completamente libre y general".

"La sociedad libre hoy imaginada" va haciéndose cada vez más mezclada: arquitectos, peones, literatos, guardas y encima abogados. Este "sólido y crítico reino del pensamiento" se parece, como una gota de agua a otra, a los diversos reinos celestes de las diversas religiones, en los cuales el creyente encuentra siempre transfigurado aquello que ha amargado su existencia terrena. Y el señor Dühring pertenece ciertamente al Estado en el cual "cada uno puede ganar a su manera la eterna bienaventuranza".[48] ¿Qué más puede desearse?

Pero lo que deseemos es aquí irrelevante. Lo que importa es lo que quiere el señor Dühring. Y éste se diferencia de Federico II por el hecho de que en el futuro Estado dühringiano no es en absoluto verdad que cada cual pueda ser bienaventurado a su modo. En la Constitución de ese Estado del futuro se lee:

> "En la sociedad libre no puede haber ningún culto, *pues* cada uno de sus miembros ha superado la pueril imaginación primitiva de que detrás o por encima de la naturaleza haya seres en los cuales pueda influirse mediante el sacrificio o la oración". Un "sistema correctamente entendido de la socialidad *tiene*, por tanto..., todas las armas necesarias para *terminar* con la hechicería clerical y, consiguientemente, con todos los elementos esenciales del culto".

Prohibida la religión.

Pero la religión no es más que el reflejo fantástico, en las cabezas de los hombres, de los poderes externos que dominan su existencia cotidiana: un reflejo en el cual las fuerzas terrenas cobran forma de supraterrenas. En los comienzos de la historia son las fuerzas de la naturaleza las primeras en experimentar ese reflejo, para sufrir luego, en la posterior evolución de los distintos pueblos, los más complejos y abigarrados procesos de personificación. Este proceso está documentado en detalle, por lo menos para los pueblos indogermánicos, por la mitología comparada, desde su origen en los vedas indios y en su continuación entre los indios, los persas, los griegos, los romanos, los germanos y, según la suficiencia del material, entre los celtas, los lituanos y los eslavos. Pero pronto entran en acción, junto a las fuerzas de la naturaleza, también las fuerzas sociales, fuerzas que se enfrentan al principio al hombre como tan extrañas e inexplicables como las de la naturaleza, y que le dominan aparentemente con la misma necesidad natural que éstas. Las formaciones fantásticas en las que al principio se reflejaron sólo las misteriosas fuerzas de la naturaleza cobran así atributos

sociales, se convierten en representantes de poderes históricos.[1] A un nivel evolutivo aún superior, todos los atributos naturales y sociales de los muchos dioses se transfieren a un único Dios omnipotente, el cual no es a su vez sino el reflejo del hombre abstracto. Así nació el monoteísmo, el cual fue históricamente el último producto de la tardía filosofía vulgar griega y halló su encarnación en el Dios exclusivamente nacional judío Jahvé. En esta forma cómoda, manejable y adaptable a todo, la religión puede subsistir como forma inmediata —es decir, sentimental— del comportamiento del hombre respecto de las fuerzas ajenas, naturales y sociales, que le dominan, y ello mientras los hombres estén bajo el dominio de dichas fuerzas. Pero hemos visto varias veces que en la actual sociedad burguesa los hombres están dominados, como por un poder ajeno, por las relaciones económicas que han creado ellos mismos y por los medios de producción que ellos mismos han producido. El fundamento real de la acción refleja religiosa sigue, pues, en pie, y con él el reflejo religioso mismo. El hecho de que la economía burguesa permita cierta percepción de las conexiones causales de ese dominio externo no cambia objetivamente nada. La economía burguesa no puede ni impedir las crisis en su totalidad ni proteger al capitalista individual de pérdidas, malas deudas y bancarrota, o al trabajador individual del paro y la miseria. Aún sigue valiendo que el hombre propone y Dios (es decir, el extraño poder del modo de producción capitalista) dispone. El mero conocimiento, aunque sea más amplio y profundo que la economía burguesa, no basta para someter fuerzas sociales al dominio de la sociedad. Para ello hace falta ante todo una *acción* social. Y cuando esa acción está realizada, cuando la sociedad, mediante la toma de posesión y el manejo planificado de todos los medios de producción, se haya liberado a sí misma y a todos sus miembros de la servidumbre en que hoy están respecto de esos mismos medios de producción, por ellos producidos, pero a ellos enfrentados como ajeno poder irresistible; cuando el hombre, pues, no se limite a proponer, sino que también disponga, entonces desaparecerá el último poder ajeno que aún hoy se refleja en la religión, y con él desaparecerá también el reflejo religioso mismo, por la sencilla razón de que no habrá nada ya que reflejar.

[1] Este posterior dúplice carácter de las figuras de los dioses, pasado por alto por la mitología comparada —que se interesa unilateralmente por su carácter de reflejos de fuerzas naturales—, es una de las causas de la confusión posterior de las mitologías. Así, en algunas tribus germánicas el dios de la guerra se llama Tyr, en lengua paleonórdica, Zio en altoalemán antiguo, y corresponde al griego Zeus, en latín Júpiter (Diespiter); en otras tribus se llama Er, Eor, y corresponde al griego Ares, latín Mars.

El señor Dühring, en cambio, tiene prisa y no puede esperar a que la religión muera de esa su muerte natural. El procede más radicalmente y se pone a superbismarckear: decreta unas nuevas y más duras leyes de mayo,[49] y no sólo contra el catolicismo, sino contra toda religión en general; lanza sus gendarmes del futuro contra la religión y la ayuda así a ser cosa de mártires, con la consiguiente prolongación de su vida. Miremos adonde miremos, este hombre da un socialismo específicamente prusiano.

Luego de haber aniquilado el señor Dühring tan felizmente la religión,

el ser humano, basado ya sólo en sí mismo y en la naturaleza, y madurado hasta el conocimiento de sus fuerzas colectivas, puede lanzarse audazmente por todos los caminos que se le abran en el curso de las cosas y de su propio ser.

Contemplemos ahora, para variar, cuál es el "curso de las cosas" por el que puede lanzarse audazmente el hombre basado sólo en sí mismo, de la mano del señor Dühring.

El primer curso de las cosas por el cual el hombre queda basado en sí mismo consiste en que le den a luz. Entonces,

por todo el tiempo de la incapacidad natural, queda "confiado a la educadora natural de los niños", la madre. "Este período puede durar hasta la pubertad, como en el antiguo derecho romano, es decir, hasta los catorce años aproximadamente". Sólo cuando muchachos mal educados no respeten como es debido la presencia de la madre, la ayuda paterna y sobre todo, las medidas públicas de educación, harán inocuo el defecto. Con la pubertad el niño entra bajo "la natural tutela del padre", si es que existe un hombre "con paternidad real indiscutida"; si no lo hay, la comunidad nombra un tutor.

Del mismo modo que el señor Dühring se imaginaba que es posible sustituir el modo de producción capitalista sin cambiar la producción misma, así también se imagina aquí que se puede separar a la moderna familia burguesa de todo su fundamento económico sin alterar también toda su forma. Esta forma es para él tan inmutable que hasta considera al "antiguo derecho romano", aunque en forma un tanto "ennoblecida", decisivo para la familia y para toda la eternidad; por eso tampoco puede representarse la familia sino como "heredera", es decir, como unidad propietaria. Los utopistas se encuentran en esto muy por encima del señor Dühring. Para ellos, la libre asociación de los hombres y la transformación del trabajo privado doméstico en una industria pública

significaban al mismo tiempo la socialización de la educación de la juventud y, con ella, una relación recíproca realmente libre entre los miembros de la familia. Por otra parte, ya Marx (*El Capital*, págs. 515 s.) ha indicado cómo "la gran industria, con el importante papel que atribuye a las mujeres, a jóvenes y a niños de ambos sexos en procesos productivos socialmente organizados más allá de la esfera doméstica, está creando los nuevos fundamentos económicos de una forma más alta de la familia y de la relación entre los dos sexos".

Todo fantasioso reformador social —dice el señor Dühring— tiene naturalmente a punto la pedagogía que corresponde a su nueva vida social.

Medido por el patrón de esa frase, el señor Dühring resulta "un verdadero monstruo" entre los fantasiosos reformistas sociales. La escuela del futuro le ocupa por lo menos tanto como el derecho de autor, y eso quiere realmente decir mucho. El señor Dühring tiene planes escolares y universitarios ya listos y terminados no sólo para todo el "futuro" previsible", sino también para el período de transición. Limitémonos, sin embargo, a ver qué debe enseñarse a la juventud de ambos sexos en la definitiva socialidad de última instancia.

La escuela popular general ofrece

"todo lo que en sí mismo y en principio puede tener un atractivo para el hombre", o sea, señaladamente, "los fundamentos y los resultados principales de todas las ciencias referentes a las concepciones del mundo y de la vida". Enseña, pues, ante todo matemática, y ello de tal modo que se "atraviese plenamente el ciclo de todos los conceptos y métodos de principio, desde el simple contar y sumar hasta el cálculo integral.

Esto no quiere decir que ya en esa primera escuela se vaya a diferenciar e integrar realmente. Más bien se trata de enseñar en ella elementos completamente nuevos de la matemática total, los cuales contienen en sí tanto la matemática elemental corriente cuanto, en germen, la matemática superior. Aunque el señor Dühring afirma que ya tiene "esquemáticamente ante la vista los rasgos principales" del "contenido de los manuales" de esa escuela del futuro, no ha conseguido, desgraciadamente, hasta ahora descubrir esos "elementos de la matemática total"; y lo que él mismo no es capaz de hacer "no puede realmente esperarse sino de las libres y acrecentadas fuerzas de la nueva situación social".

Mas si las uvas de la matemática del futuro están por ahora demasiado verdes, la astronomía, la mecánica y la física del futuro van a presentar en cambio menos dificultades, y "van a dar el núcleo de toda la instrucción", mientras que la botánica y la zoología, con su estilo aún predominantemente descriptivo, a pesar de todas las teorías..." servirán más "a la ligera distracción".

Así está impreso en la página 417 de la *Filosofía*. El señor Dühring sigue sin conocer más que una botánica y una zoología predominantemente descriptivas. Toda la morfología orgánica, que incluye la anatomía comparada, la embriología y la paleontología del mundo orgánico, parece serle desconocida hasta de nombre. Mientras a sus espaldas surgen casi a docenas nuevas ciencias en el ámbito de la biología, su pueril espíritu sigue tomando de la *Historia natural para los niños* de Raff los "elementos de formación eminentemente modernos del modo científico-natural de pensar", y decreta esa constitución del mundo orgánico también para el "futuro previsible". La química, como suele ocurrir a nuestro autor, queda también aquí totalmente olvidada.

Por lo que hace al aspecto estético de la educación, el señor Dühring va a tener que construirlo todo nuevo. La poesía que ha existido hasta ahora no puede servirle. Estando prohibida la religión, es claro que no puede tolerarse en la escuela "el aderezo mitológico o de otro tipo de religión" corriente en los poetas del pasado. También queda condenado "el misticismo poético", tan intensamente cultivado por Goethe, verbigracia. El señor Dühring va a tener, pues, que decidirse a suministrarnos él mismo aquellas obras maestras poéticas que "corresponden a las superiores exigencias de una fantasía equilibrada con el entendimiento" y que representan el auténtico ideal que "significa la perfección del mundo". Que no tarde en hacerlo. La comuna económica no podrá conquistar el mundo sino cuando irrumpa en él con el equilibrado paso de carga del alejandrino.

El ciudadano del futuro no verá muy amargada su infancia por la filología.

"Las lenguas muertas caducarán completamente... y las lenguas vivas extranjeras... serán materia secundaria". Sólo en los casos en que el tráfico entre las naciones incluya también el movimiento de las masas populares, esas lenguas se facilitarán de modo cómodo, y según las necesidades, a cada cual. "La instrucción lingüística escolar verdaderamente formativa" se encuentra en una especie de gramática general, y señaladamente en "la materia y la forma de la propia lengua."

La limitación nacional del hombre de hoy es aún demasiado cosmopolita para el señor Dühring. El cual se propone aún suprimir las dos palancas que en el mundo actual ofrecen al menos la posibilidad de levantarse por encima del propio limitado punto de vista nacional: el conocimiento de las lenguas antiguas, que ofrecen al menos, a las gentes con educación clásica de todas las naciones, un amplio horizonte común, y el conocimiento de las lenguas modernas, gracias al cual personas de diversas naciones pueden entenderse y entrar en trato con lo que ocurre más allá de los propios límites. La gramática del propio lenguaje será, en cambio, aprendida radicalmente. Pero "la materia y la forma de la propia lengua" no se entienden más que si se estudia su origen y su progresiva evolución, y esto no es posible sin tener en cuenta, por una parte, sus propias formas muertas, y, por otra, las lenguas, vivas y muertas, emparentadas con ella. Pero con esto volvemos a entrar en el terreno expresamente prohibido. Y si el señor Dühring elimina así de su plan de estudios toda la moderna gramática histórica, no le va a quedar para la instrucción lingüística más que la vieja gramática técnica, dispuesta al estilo de la antigua filología clásica, con todo su casuismo y todas sus arbitrariedades, debidos uno y otras a la falta de base histórica. El odio a la vieja filología le lleva a erigir en "centro de la introducción lingüística escolar verdaderamente formativa" el peor producto de dicha vieja filología. Queda claro que estamos ante un lingüista que no ha oído siquiera hablar de la investigación lingüística histórica, tan pujante y felizmente desarrollada desde hace sesenta años, y que, consiguientemente, no busca los "elementos de formación eminentemente modernos" en Bopp, Grimm y Diez, sino en Heyse y Becker, de felice recordación.

Pero todo eso no basta para "basar en sí mismo" al joven ciudadano del futuro. Para ello hace aún falta una fundamentación más profunda por medio de la

"asimilación de los últimos fundamentos filosóficos". "Pero una tal profundización... habrá dejado de ser en absoluto una tarea gigantesca" desde que el señor Dühring ha hecho en ella tabla rasa. Efectivamente: "si se limpia de falsos arabescos escolásticos el poco saber riguroso de que puede enorgullecerse el esquematismo general del ser, y si nos decidimos a imponer que sólo valga la realidad confirmada" por el señor Dühring, entonces la filosofía elemental resulta plenamente accesible a la juventud del futuro. "Recuérdense las formulaciones *sumamente sencillas* con las cuales hemos llevado los conceptos de infinitud y su crítica a un alcance hasta ahora desconocido", y entonces "se verá que no hay razón para que los elementos

de la concepción universal del espacio y del tiempo, tan sencillamente formulados por la actual profundización y agudización, no puedan entrar en el acervo de los primeros y previos conocimientos..., los pensamientos más radicales" del señor Dühring "no pueden desempeñar un papel secundario en la sistemática educativa universal de la nueva sociedad". El estado idéntico a sí mismo de la materia y el infinito enumerado están, por el contrario, llamados "no sólo a asentar a los hombres en sus propios pies, sino también a enseñarles a saber que *tienen bajo sus propios pies el* sedicente *Absoluto*".

Como se ve, la escuela popular del futuro no es más que una escuela media prusiana algo "ennoblecida", en la que el griego y el latín se sustituyen por algo más de matemática pura y aplicada y, sobre todo, por los elementos de la filosofía de la realidad, mientras que la enseñanza de la lengua alemana se rebaja de nuevo al nivel en que la cultivó el difunto Becker, es decir, al nivel de la clase de tercero aproximadamente. Efectivamente "no hay razón" para que los "conocimientos" del señor Dühring —o, más bien, lo que quede de ellos después de aquella "depuración" cuidadosa—, siendo, como hemos visto en todos los terrenos, sumamente escolares, no vayan a poder "entrar en el acervo de los primeros y previos conocimientos", sobre todo si se tiene en cuenta que jamás han salido de ese infantil acervo. El señor Dühring ha oído algo de eso de que en la sociedad socialista el trabajo y la educación van unidos, para asegurar una formación técnica multilateral y un fundamento práctico de la instrucción científica; por eso también este punto se utiliza del modo sólito para la socialidad. Pero puesto que, como hemos visto, la vieja división del trabajo sigue subsistiendo en lo esencial en la futura producción dühringiana, esta formación escolar técnica carece de toda ulterior aplicación práctica, de toda relevancia para la producción, y no puede ser sino fin en sí misma: sustituirá a la gimnasia, de la cual no quiere oír hablar nuestro radical revolucionador. Por eso no puede ofrecernos al respecto más que unas pocas frases vacías, como que "la juventud y la vejez trabajan en el más serio sentido de la palabra".

Toda esa vacua charlatanería, sin contenido ni fundamento, resulta lamentable cuando se la compara con el paso de *El Capital* (págs. 508-515) en el que Marx desarrolla la tesis de que "del sistema fabril, tal como puede verse en detalle en Roberto Owen, nació el germen de la educación del futuro, la cual combinará, para todos los niños que rebasen una cierta edad, el trabajo productivo con la instrucción y la gimnasia, no sólo como método de

intensificar la producción social, sino como único método de producir hombres plenamente desarrollados en todos los respectos".

Pasemos por alto la Universidad del futuro, en la cual la filosofía de la realidad constituirá el núcleo de todo saber, y en la que, junto a la Facultad de Medicina, seguirá también floreciendo una Facultad de Derecho; pasemos también por alto los "especiales institutos especializados", de los que sólo se nos dice que se limitarán a "unos pocos temas". Supongamos que el joven ciudadano del futuro, tras superar todos los cursos escolares, se encuentra ya "tan basado en sí mismo" que puede buscar mujer. ¿Qué curso de las cosas le abre aquí el señor Dühring?

> Vista la importancia de la reproducción para la fijación, la eliminación y la mezcla, así como, incluso, para un nuevo desarrollo formador de propiedades y cualidades, las raíces últimas de lo humano o inhumano deben buscarse en gran parte en la asociación sexual y en la elección sexual, y, además, en la cura favorable o contraria a una determinada tendencia de los nacimientos. Habrá que dejar prácticamente a una época futura el dictar sentencia sobre la grosería y la incomprensión que hoy día reinan en este campo. Pero incluso bajo el peso de los prejuicios puede hacerse entender ya hoy que seguramente más importa la cualidad o constitución de los nacimientos, obrada por la naturaleza de la prudencia humana, que el número de los mismos. En todos los tiempos y en todas las situaciones jurídicas se han aniquilado los monstruos; pero la escala que lleva de lo normal a la deformación que ya no es humana tiene muchos peldaños... El evitar que nazca un ser humano que no podría ser sino un mal producto es evidentemente un beneficio.

Análogamente se lee en otro lugar:

> No puede ser difícil para la consideración filosófica... el concebir... el derecho del mundo aún no nacido a la mejor composición posible... La concepción, y, en todo caso, también el nacimiento, ofrecen la ocasión de introducir en este campo un control previsor y, excepcionalmente, también clasificador.

Y en otro lugar:

> "El arte griego de idealizar al hombre en el mármol no podrá seguir teniendo la misma importancia histórica en el momento en que se tome en serio la tarea, mucho menos artísticamente juguetona y, por tanto, mucho más importante para el destino vital de millones, de perfeccionar la forma del hombre en carne y sangre. Este tipo de arte no es meramente pétreo, y su estética no se refiere a la contemplación de formas muertas", etc.

Nuestro joven ciudadano del futuro se queda de una pieza. Sin necesidad de que se lo dijera el señor Dühring sabía él muy

bien que lo de casarse no es ningún arte pétreo, ni contemplación de formas muertas; pero el señor Dühring le había prometido que podría recorrer todas las vías que le abrieran el curso de las cosas y su propio ser, con objeto de encontrar un femenino corazón hermano, con su correspondiente cuerpo. En modo alguno, le atruena ahora la "moralidad más profunda y rigurosa". Primero hay que deponer la grosería y la incomprensión que reinan en el terreno de la asociación y la elección sexuales, para tener en cuenta el derecho del mundo futuro a una composición que sea lo mejor posible. Nuestro joven tiene, pues, que ser en ese solemne momento una especie de Fidias en carne y sangre, ocupado en perfeccionar en esos materiales la formación del hombre. ¿Cómo hacerlo? Las anteriores misteriosas manifestaciones del señor Dühring no le dan la menor indicación concreta, aunque el propio autor dice que se trata de un "arte". ¿Tendrá ya tal vez el señor Dühring un manual de este arte "esquemáticamente a la vista", como tantos otros que ya circulan subrepticiamente en el comercio del libro alemán? En realidad, no nos encontramos ya aquí en la socialidad, sino más bien en *La flauta mágica*, con la diferencia de que el reposado capellán masón Sarastro apenas puede pretender a la categoría de "sacerdote de segunda clase" comparado con nuestro más profundo y riguroso moralista. Las pruebas que Sarastro impuso a su parejita de adeptos son juego de niños ante la prueba espantosa que el señor Dühring impone a sus dos soberanos individuos antes de permitirles llegar al estado del "matrimonio ético y libre". Y así puede ocurrir que nuestro Tamino del futuro, muy puesto "sobre sí mismo" y con el Absoluto bajo sus pies, tenga uno de estos pies a un par de peldaños de distancia de lo normal, de modo que, por ejemplo, las malas lenguas le llamen cojo. Y también está dentro de lo posible que su tierna Pamina del futuro no se encuentre muy derecha encima del susodicho Absoluto, a causa, tal vez, de una ligera desviación en favor del hombro derecho, desviación que la envidia llegue a llamar un poquitín jibosa. ¿Y qué, entonces? ¿Prohibirá nuestro más profundo y más riguroso Sarastro a los dos practicar en carne y sangre el arte del perfeccionamiento del hombre? ¿Aplicará su "control previsor" en la "concepción" o el control "clasificador" en el "nacimiento"? Diez contra uno a que las cosas ocurrirán de otro modo: la pareja se volverá de espaldas a Sarastro-Dühring y se dirigirá a la oficina del estado civil.

¡Alto!, exclama el señor Dühring. Eso no es lo que quería decir. Hablemos un momento.

Dados los "altos, auténticamente humanos motivos de las sanas uniones de los sexos..., la figura humanamente ennoblecida de la emoción sexual, cuya culminación se manifiesta como *amor apasionado*, es con su doble faz la mejor garantía de su unión, saludable también en su resultado..., es mero efecto de segundo orden el que de una relación armoniosa en sí misma nazca un producto de concordante textura. De lo que se sigue que toda constricción tiene que ser nociva", etc.

Y con esto se resuelve todo del modo más hermoso en la más hermosa de las socialidades. Cojo y jorobadita se aman apasionadamente y ofrecen así, con su doble faz, la mejor garantía de un armonioso "efecto de segundo orden"; como en las novelas: se aman, se consiguen, y toda la moralidad más profunda y más rigurosa termina, como siempre, en armoniosa cháchara.

La siguiente acusación a la actual sociedad indica las nobles concepciones del señor Dühring acerca del sexo femenino:

En la sociedad basada en la venta del hombre al hombre, la prostitución vige como obvio complemento del matrimonio coactivo, en favor de los varones, y es cosa de lo más comprensible, pero también de *lo más significativo, que no pueda haber algo parecido para las mujeres.*

No me gustaría por nada del mundo ser yo el que tuviera que cosechar el agradecimiento debido por las mujeres al señor Dühring en atención a tal cumplido. Mas ¿será posible que el señor Dühring desconozca totalmente ese tipo de ingresos, hoy nada insólitos, procedentes de faldas protegidas? Y pensar que el señor Dühring ha hecho él mismo su obligatorio período de pasante, y que vive en Berlín, ciudad en la que ya en mis tiempos, hace treinta y seis años (y por no hablar de los tenientes de la guardia), "pasante" solía rimar con el nombre de los aludidos tunantes.

*

Permítasenos que nos despidamos divertidos y conciliantes de nuestro tema, el cual fue a menudo bastante seco y miserable. Mientras tuvimos que tratar distintas cuestiones particulares, el juicio estaba constreñido por los hechos objetivos indiscutibles; ya con sólo aducir esos hechos iba a resultar el juicio las más de las veces rotundo y hasta duro. Pero ahora, cuando ya nos hemos echado a la espalda la filosofía, la economía y la socialidad, cuando

tenemos a la vista la figura completa del escritor al que teníamos que juzgar en el detalle, ahora podemos poner en primer término puntos de vista humanos; ahora se nos permitirá que reconduzcamos a causas personales varios absurdos y muchas petulancias que de otro modo serían incomprensibles; y así resumiremos nuestro juicio de conjunto sobre el señor Dühring con las palabras: *irresponsabilidad por megalomanía.*

NOTAS

[1] Alusión a la Exposición Industrial Universal de Filadelfia (julio de 1876), en la que los productos alemanes fueron calificados de baratos, pero malos.

[2] Palabras del contraalmirante Chevalier de Parrat sobre los realistas franceses en 1796.

[3] El aludido es H. W. Fabian. El paso discutido está en el cap. XIII de la primera sección.

[4] La "vieja filosofía de la naturaleza" es la especulación del idealismo alemán, especialmente de Schelling, sobre temas cosmológicos. (Cfr. apéndice II).

[5] Los manuscritos matemáticos de Marx —que no han sido, que sepamos, editados hasta ahora— son más de 1.000 páginas principalmente dedicadas a una tarea —la interpretación filosófica del cálculo infinitesimal— que, a juzgar por como se presenta en la obra de Engels, debía estar tratada del mismo modo estéril para el real desarrollo moderno de la matemática.

[6] En *La evolución del socialismo desde la utopía hasta la ciencia* (1883) Engels redactó más precisamente esta afirmación: "y entonces resultó que toda la historia sida, con excepción de los estadios primitivos", etc.

[7] Todas las cursivas en los textos de Dühring proceden de Engels.

[8] Ministro prusiano, uno de los principales promotores de la Carta constitucional reaccionaria otorgada por el rey de Prusia al mismo tiempo que disolvía la Asamblea Nacional. La nación prusiana recibió dócilmente ambas cosas. A esto alude Engels.

[9] Es una alusión a los trabajos de Gauss sobre geometría no euclidiana y de los espacios pluridimensionales.

[10] Las cifras dadas por la ciencia de la época y recogidas por Engels en este ejemplo son algo inferiores a las hoy admitidas.

[11] Como se indicó en la Introducción, esta discusión de Engels se basa en una especulación de Haeckel abandonada por la ciencia.

[12] La "ecuación personal" es una fuente de error. En astronomía, que es donde se originó el concepto, determinar la ecuación personal consiste en intentar precisar el margen en que puede variar la observación del paso de un astro por el meridiano, realizada por otro observador en las mismas circunstancias que el primero. Las discrepancias reunidas bajo el concepto de ecuación personal no son las debidas a errores casuales, sino las que arraigan en la constitución psicofisiológica del observador, o en otros elementos de su situación, como la técnica utilizada.

[13] Engels utiliza generalmente la segunda edición del primer volumen de *El Capital* (aunque introduciendo en el texto subrayados que damos en cursiva). Pero en este lugar la segunda edición no dice "capital", sino "monopolio del capital".

[14] "Aufgehoben", que generalmente traducimos por "superada(o)". Aquí Engels usa el término entre comillas, para llamar la atención sobre el sentido material de la voz.

[15] Todas las cursivas en las citas del *Discours* son de Engels.

[16] Wagner, el criado de Fausto en la obra de Goethe.

[17] La frase de Hegel y su continuación por Engels están aquí libremente traducidas para basar el texto castellano en la asociación "ilustración"— "siglo de las luces". La frase de Hegel es un juego de palabras basado en la asociación entre *abklären* (aclarar, p.e., la ropa sucia) y *aufklären* (ilustrar, de donde viene *Aufklärung*, la Ilustración).

[18] Inspirado en la primera sátira de Juvenal.

[19] Del *Cursus der National und Socialökonomie* de Dühring, 2ª ed., 1876.

[20] La imagen del texto alemán, libremente traducido aquí, se basa en la idea de apagar (*ausmachen*, que significa apagar y también hacer explícito).

[21] Reptiles eran, en la frase familiar alemana de la época, los periodistas que recibían gratificación de Bismarck por escribir en favor del Gobierno. Este uso, inversión del que inicialmente había dado Bismarck al término en un discurso, se refleja aún en expresiones como "fondo de reptiles", que designa los dineros fuera de supervisión utilizados por la administración para comprar servicios a los que no desea dar publicidad.

[22] Estas son cifras tradicionales, fijadas por la historiografía antigua (Athenaios de Naucratis, *Deipnosophistai*, VI).

[23] Los cinco mil millones de marcos pagados por Francia al Imperio Alemán como contribución de guerra, por la de 1870 (Tratado de 1871).

[24] Esta discordancia en los tiempos verbales —"está absorbida", "carece", frente a "tuvo"— se encuentra en el texto alemán. Se conserva aquí porque podría revelar, por debajo del mero descuido estilístico, una vacilación en la formulación de la tesis.

[25] Engels cita la 3ª ed., Londres, 1821, pág. 181, de *On the principles of political economy, and taxation.*

[26] La cursiva es de Engels.

[27] El libro de Stirner, 1845.

[28] En la *Ciropedia*, VIII, 2.

[29] En la *Política*, I, 8-10.

[30] En la *Ética Nicomaquea*, I, 8.

[31] La cursiva es de Marx.

[32] Esta es la expresión que se encuentra en el manuscrito dado por Marx a Engels para este capítulo (*Randnoten zu Dührings Kritische Geschichte* der *Nationalökonomie*). Engels transcribió erróneamente "producción de las mercancías".

[33] La traducción corrige un descuido del texto, en el cual aparecen trastrocados los términos "suben" y "bajan".

[34] En *El Capital* da Marx correctamente la fecha, aquí errada, de la aparición del *Essai sur la nature du commerce en général*: 1755.

[35] Esta alusión refiere al paso que comienza por "Pero ¿por qué..." y termina con el asterisco. Ese paso era en las ediciones 1ª y 2ª del *Anti-Dühring* anterior al recién leído.

[36] Wagener se llamaba el funcionario de Bismarck que pidió a Dühring, y obtuvo de él, un informe sobre la cuestión obrera.

[37] En la traducción se corrige un error de tipografía o de lectura que presenta la 3ª ed. del *Anti-Dühring* respecto del manuscrito de Marx. Este escribió *Ernte* (cosecha) y no *Rente* (renta) como da la 3ª ed.

[38] Se corrige el error *Grundeigentum* (propiedad inmobiliaria) por *Grundeingentümer* (terratenientes), que es lo que trae el manuscrito de Marx.

[39] Se corrige el error *Berechnung* (cálculo, cuenta) por *Bewegung* (movimiento). (Cfr. notas 37, 38).

[40] "Tormenta y embate", el nombre del movimiento literario alemán protagonizado por Schiller.

[41] El llamar "Introducción" a la parte filosófica del libro se debe a su forma primera de aparición como artículos de periódico.

[42] Libremente traducido.

[43] Carrera de obstáculos.

[44] Sacro Romano Imperio de la Nación Germánica era el nombre del imperio medieval, uno de los mitos del romanticismo alemán. Con la parodia "Imperio alemán de la nación prusiana" Engels toca una cuerda aún sensible en la Alemania de la época: el desasosiego que produjo la restauración imperial por obra del poder más atrasado de Alemania.

[45] La antipatía de Bismarck por las grandes ciudades —en sus discursos había invocado terremotos que las rayeran del suelo— es el natural odio de una casta de aristocracia terrateniente a la concentración de masas obreras.

[46] [El dinero] no hiede [denunciando su origen].

[47] El pueblo de Berlín llamaba Zarucker (por deformación berlinesa de zurück, atrás) a los guardias, por su conminación más corriente a los grupos de personas en aglomeraciones o manifestaciones.

[48] Frase de Federico II de Prusia resolviendo la cuestión de las escuelas católicas en su Estado protestante.

[49] Las cuatro leyes de mayo de 1873 en que culmina la política de "lucha cultural" de Bismarck contra el partido católico.

APENDICES

APENDICE I

ALGUNOS BORRADORES Y VARIANTES AL TEXTO DEL "ANTI-DÜHRING"

A continuación damos algunos textos de Engels relacionados con el *Anti-Dühring*. Van distribuidos en dos secciones: la primera contiene borradores no incluidos en el texto definitivo. La segunda contiene variantes del texto del *Anti-Dühring* redactadas por Engels para el folleto *La evolución del socialismo desde la utopía hasta la ciencia.*

No recogemos ni en una ni en otra sección más que textos que por su diversidad de formulación o por su mayor prolijidad contribuyan a la más fácil interpretación del texto del *Anti-Dühring* en su tercera y definitiva edición, que es la traducida en este volumen.

Los textos recogidos van precedidos de indicaciones entre corchetes que indican su tema general.—*T.*

PRIMERA SECCION

De los borradores del "Anti-Dühring".

[Sobre la relación entre pensamiento y ser]

El pensamiento tiene como único contenido el mundo y las leyes del pensamiento mismo.

Los resultados generales de la investigación del mundo aparecen al final de esa investigación, y no son, por lo tanto, *principios,* puntos de partida, sino *resultados,* conclusiones. El construir éstos partiendo de la propia cabeza, el partir de ellos como fundamento y reconstruir así el mundo en la cabeza, es *ideología,* una ideología de la que ha sufrido hasta ahora también todo materialismo, porque, aunque el materialismo veía algo clara la relación entre pensamiento y ser por lo que hace a la *naturaleza,* no le ocurría lo mismo por lo que hace a la historia: no comprendía la dependencia en que está cada pensamiento respecto de las condiciones histórico-materiales. —En cuanto parte de "principios" en vez de partir de hechos, Dühring es un ideólogo, y no consigue disimularse como tal sino formulando las proposiciones tan genérica y hueramente que parezcan *axiomáticas* y *llanas,* por lo cual no se sigue de ellas nada, sino que hay que *introducir* en ellas todo mediante una interpretación. Así ocurre ya con el principio del ser *único.* La unidad del mundo y el absurdo del más allá es un resultado de toda la investigación del mundo, mientras que aquí se pretende probarlo *a priori* partiendo de un *axioma del pensamiento.* De aquí el sinsentido. —Pero sin esa deformación *no es posible una filosofía como disiciplina separada.*

[Sobre la totalidad del mundo y su conocimiento]

El *sistematismo* es, según Hegel, imposible. Es claro que el mundo es un sistema unitario, es decir, un todo coherente; pero el conocimiento de ese sistema presupone el conocimiento de *toda* la naturaleza y la historia, conocimiento que los hombres no consiguen *nunca.* Por eso el que construye sistemas tiene que rellenar con sus *propias invenciones* las innumerables lagunas, es decir, tiene que fantasear *irracionalmente,* tiene que hacer ideología.

Fantasía racional: alias fútil combinación.

[Sobre el operar matemático y lógico]

¡El entendimiento calculador una *máquina de calcular!* Ridícula confusión de las operaciones matemáticas, que son susceptibles de prueba y comprobación porque se basan en la intuición material inmediata, aunque abstracta, con las operaciones *puramente* lógicas, las cuales no son

susceptibles más que de demostración por inferencia, y no son de la certeza positiva que tienen las operaciones matemáticas —y aún muchas de ellas falsas. Máquina para *integrar,* cfr. *el speech* de Andrew, *Nature,* sept. 7, 76.

[Sobre el movimiento y la materia]

El movimiento es el modo de existencia de la materia, o sea algo más que una mera propiedad de ésta. No hay ni puede haber habido materia sin movimiento. Movimiento en el espacio cósmico, movimiento mecánico de masas menores en cada cuerpo celeste, vibraciones moleculares como calor, tensión eléctrica, polarización magnética, descomposición química, combinación química, vida orgánica hasta su producto supremo, el pensamiento: cada átomo de materia se encuentra en todo momento en una u otra de esas formas del movimiento. Todo equilibrio es o bien reposo relativo o bien movimiento en equilibrio, como el de los planetas. Reposo absoluto es imaginable sólo si no hay materia. Ni el movimiento como tal ni ninguna de sus formas, como la fuerza mecánica, puede contraponerse a la materia como algo separado de ella, aparte, extraño, sin que ello lleve *ad absurdum.*

[Sobre igualdad y justicia]

Igualdad - Justicia.—La idea de que la igualdad es la expresión de la justicia, el principio de la ordenación política o social perfecta, tiene un origen plenamente histórico. En las comunidades espontáneas esa idea no existe, o no existe más que muy limitadamente, limitada a los miembros plenos de cada comunidad y excluyendo a los esclavos. Así en la democracia antigua. La igualdad de todos los hombres, griegos, romanos y bárbaros, libres y esclavos, ciudadanos y extranjeros, ciudadanos y aliados protegidos, etc., era para la mentalidad antigua una idea no sólo insensata, sino criminal también, y su aparición fue consecuentemente perseguida en el Cristianismo. —En el Cristianismo, primero, la *igualdad negativa de todos los hombres ante Dios como pecadores,* y, en versión más estrecha, la igualda de todos los hijos de Dios, redimidos todos por igual por la Gracia y la sangre de Cristo. Las dos versiones, basadas en el papel del Cristianismo como religión de los esclavos, los proscritos, desterrados, perseguidos, oprimidos. Con la victoria del Cristianismo ese motivo pasa a segundo término, y pasa a cosa principal la contraposición entre fieles y paganos, ortodoxos y herejes—. Con el ascenso de las ciudades y, con ellas, de los elementos más o menos desarrollados de la burguesía y del proletariado, tuvo que volver a asomar la exigencia de igualdad como condición de la existencia civil; ello ocurrió paulatinamente, pero dio luego pie a la radical manera proletaria de sacar las últimas consecuencias, enlazando a la igualdad política la social. Esto, naturalmente, en forma religiosa, expresa agudamente por vez primera en la guerra de los campesinos. —El aspecto burgués, primero claro, pero luego formulado por Rousseau como universalmente humano. Como en todas las exigencias de la burguesía, también aquí el proletariado está a su lado como amenazadora sombra, y saca las consecuencias (Babeuf). Detallar más esta conexión entre igualdad burguesa y consecuentismo proletario.

Ha hecho falta, pues, casi toda la historia transcurrida hasta hoy para explicitar la proposición "igualdad = justicia", y no se ha conseguido hasta que han existido una burguesía y un proletariado. La tesis de la igualdad dice, empero, que no deben existir *privilegios;* es esencialmente *negativa* y declara mala toda la historia sida. Por su falta de contenido positivo y por su expeditiva recusación de todo lo anterior, es tan apropiado para que la formule una gran Revolución como para posteriores tontos sistemáticos. Pero es absurdo pretender poner como principio supremo y verdad última que igualdad = justicia. Igualdad es simplemente lo contrario de desigualdad, y justicia lo contrario de injusticia; sólo así existen, y están por eso mismo afectadas por la contraposición a toda la historia anterior, es decir, afectadas por la vieja sociedad.

[Nota marginal:] La idea de igualdad partiendo de la igualdad de trabajo humano general en la producción mercantil. *Capital*, pág. 36.

Ya esto excluye que constituya la justicia *eterna*, la verdad. Unas pocas generaciones de desarrollo social bajo un régimen comunista y bajo la abundancia tienen que poner a los hombres en una situación en la cual la insistencia en la igualdad y el derecho les resulte tan ridícula como hoy la orgullosa insistencia en los derechos de la sangre y la nobleza; en una situación en la cual haya desaparecido la contraposición a la vieja desigualdad y al viejo derecho positivo, y hasta al nuevo derecho de transición, de todo lo cual se encuentre ya resto en la vida práctica; una situación en la cual el que insista en que se le entregue pedantemente su parte igual y justa en el producto se vea entregar despectivamente el doble de lo que pide. Hasta Dühring encontrará esto "previsible", y entonces ¿adónde meter la igualdad y la justicia sino en el desván de los trastos del recuerdo histórico? No basta con que algo sea hoy día excelente para la agitación para que sea una verdad eterna.

(Desarrollar el *contenido* de la igualdad. — Limitación a derechos, etc.)

Por lo demás, la teoría abstracta de la igualdad sigue siendo, y aún lo será por mucho tiempo, un contrasentido. A ningún proletario ni teórico socialista se le ocurrirá la necesidad de reconocer la igualdad abstracta entre él mismo y un bosquimán o patagonio, ni siquiera entre él mismo y un *campesino* o un bracero rural semifeudal; y a partir del momento en que esto está superado, aunque no sea más que en el territorio europeo, está superado el punto de vista abstracto de la igualdad. Con la introducción de la igualdad racional, esa igualdad misma pierde todo su sentido. Al exigir hoy la igualdad lo que se hace es anticipar la *igualación* intelectual y moral que se siguen sin más de ello *en la actual situación histórica.* Pero una moral *eterna* tiene que haber sido posible en todos los tiempos y en *todo lugar.* Ni a Dühring se le ocurre afirmar eso de la igualdad, sino que, por el contrario, afirma una represión provisoria y reconoce así que no se trata de ninguna verdad eterna, sino de un producto histórico y un atributo de determinada situación histórica.

La igualdad del burgués (supresión de los *privilegios de clase*) es muy distinta de la del proletario (supresión de las clases mismas). Llevada más allá de esto, es decir, concebida abstractamente, la igualdad se hace contrasentido. Por lo que también el señor Dühring se ve al final obligado

a reintroducir por la puerta trasera el poder, armado y administrativo, judicial y policíaco.

La idea misma de igualdad es un producto histórico, para el nacimiento de la cual ha sido necesaria toda una prehistoria, y que, por tanto, no ha existido como verdad desde toda la eternidad. El que hoy día sea —*en principe*— una evidencia para la mayoría de la gente no es consecuencia de una axiomaticidad suya, sino de la difusión de las ideas del siglo XVIII. El que los dos célebres hombres se coloquen hoy en el terreno de la igualdad se debe a que se nos presentan como gentes cultas del siglo XIX, y para gentes así eso es lo *natural.* El comportamiento *real* de los hombres, hoy y en el pasado, depende y dependió siempre de las condiciones históricas en las cuales vivieron.

[Ideas y condiciones vitales]

La creencia de que *las ideas y representaciones de los hombres hayan creado sus condiciones vitales,* y no a la inversa, está desmentida por toda la historia pasada, en la cual siempre ha resultado cosa distinta de la querida, y la mayoría de las veces, en el decurso posterior, incluso lo contrario de lo querido. Esa creencia sólo podrá realizarse en un futuro más o menos remoto, y sólo en la medida en que los hombres conozcan y quieran previamente una modificación de la constitución social (*sit venia verbo*) exigida por la evolución de la situación, antes de que esa modificación se les imponga inconscientemente y contra su voluntad. —Esto vale también de las representaciones *jurídicas,* es decir, de la política (*as far as that goes,* tratar este punto en la *Filosofía,* y dejar la "violencia" para la Economía).

[Contraposición y contradicción]

Contraposición —cuando una cosa lleva en sí la contraposición, se encuentra en *contradicción* consigo misma, y así ocurre con su expresión mental. Por ejemplo, que una cosa siga siendo lo mismo y, al mismo tiempo, se altere siempre, que una cosa tenga en sí la contraposición de "permanencia" y "alteración", es una *contradicción.*

[Sobre la esclavitud]

La *esclavitud,* cuando es la forma principal de la producción, hace del trabajo una actividad esclava, que deshonra a los libres. Con eso queda cerrada la salida de un tal modo de producción, mientras que, por otra parte, la producción, ya más desarrollada, encuentra en la esclavitud un límite y se ve obligada a eliminarla. Por esta contradicción sucumbe toda producción basada en la esclavitud, así como las comunidades fundadas en ella. Solución, en la mayoría de los casos, por sometimiento violento de las comunidades en anquilosamiento por obra de otras comunidades más fuertes (Grecia por Macedonia, y más tarde por Roma); en la medida en que estas otras comunidades se basan también en la esclavitud, lo único que ha ocurrido es que se ha desplazado el centro, y el proceso se repite a un nivel superior, hasta que (Roma) se produce finalmente la conquista por una nación que pone en el lugar de la esclavitud otra

forma de producción. O bien la esclavitud se suprime coactiva o voluntariamente, con lo que *sucumbe el modo de producción existente hasta entonces;* en lugar de la gran explotación agrícola se presenta una agricultura parcelaria muy dividida, como en América. En esta medida sucumbió también Grecia por la esclavitud, a lo que hay que añadir Aristóteles: que el trato con los esclavos desmoraliza al ciudadano —aparte de que hace a los ciudadanos imposible el trabajar. (La esclavitud doméstica, como en Oriente, otra cosa: en este caso no constituye directamente el fundamento de la producción, sino indirectamente, como elemento de la familia, y por eso pasa por transición continua a la familia misma —esclavas de harén—.)

[Partido y lucha militar]

A propósito de la lucha por la existencia y de las declamaciones de Dühring contra la lucha y las armas, subrayar la necesidad de que un partido revolucionario sepa también luchar: es posible que un día se encuentre en puertas la Revolución; pero no contra el actual Estado militar-burocrático, lo cual sería tan insensato como el intento de Babeuf de saltar directamente del Directorio al comunismo, o acaso aún más insensato, pues el Directorio era un gobierno burgués y campesino. Pero contra el Estado burgués que sustituirá al actual, el partido puede verse obligado a dar pasos revolucionarios, para mantener las leyes dictadas por la burguesía misma. Por eso, el servicio militar obligatorio en nuestro interés, y debería ser aprovechado por todos para aprender a luchar, pero especialmente por aquellos cuya cultura les permite conseguir la formación militar de oficial como voluntarios.

[Justicia y necesidad de la producción]

Hasta ahora, la violencia; a partir de ahora, la socialidad. Puro deseo piadoso, exigencia de la "justicia". Pero ya Th. Morus presentó esa exigencia hace trescientos cincuenta años, sin que se cumpliera. ¿Y por qué va a cumplirse ahora? Dühring no tiene respuesta. En realidad, la gran industria plantea la exigencia no como de justicia, sino como necesidad de la producción, y esto lo cambia todo.

[Sobre economía y política]

¡Siempre esa creencia de que la economía no tiene sino leyes eternas naturales, y que toda alteración y falsificación procede de la perversa política!

En toda la teoría de la violencia, lo único correcto es que hasta el momento todas las formas sociales han necesitado la *violencia* para sostenerse, y a veces se introdujeron violentamente ya. Esta violencia, en su forma organizada, se llama Estado. Lo que redunda en la trivialidad de que, en cuanto los hombres superaron su situación más primitiva, han existido estados en todas partes; para saber eso, el mundo no necesitaba esperar a que se lo dijera Dühring. —Pero Estado y violencia son precisamente lo *común* a todas las formas de sociedad que han existido hasta ahora, por lo que al explicar, por ejemplo, los despotismos orientales, las

antiguas repúblicas, las monarquías macedónicas, el imperio romano y el feudalismo medieval diciendo que todos ellos se han basado en la *violencia,* no explico absolutamente ninguno de ellos. Las diversas formas sociales y políticas no deben, pues, explicarse por la violencia, la cual es siempre la misma, sino por aquello *a lo cual se aplica en cada caso la violencia,* por *lo* robado: los productos y las fuerzas productivas de cada época y la disposición nacida de ellas. Y entonces se encontrará que el despotismo oriental se basa en la propiedad colectiva, las repúblicas antiguas en las ciudades con una base agrícola, el imperio romano en los latifundios, el feudalismo en el dominio del campo sobre la ciudad, dominio que tenía sus razones materiales, etc.

SEGUNDA SECCION

AMPLIACIONES Y MODIFICACIONES DEL TEXTO DEL "ANTI-DÜHRING" PRACTICADAS POR ENGELS AL REDACTAR "LA EVOLUCIÓN DEL SOCIALISMO DESDE LA UTOPÍA HASTA LA CIENCIA".

[Sobre Saint-Simon]

Saint-Simon fue un hijo de la gran Revolución Francesa, al estallar la cual no tenía aún treinta años. La Revolución fue la victoria del tercer Estado, es decir, de la gran masa de la *nación, activa* en la producción y el comercio, sobre los estamentos *ociosos*, hasta entonces privilegiados, de la nobleza y el clero. Pero la victoria del tercer Estado resultó pronto ser la victoria exclusiva de una pequeña parte de ese estamento, la conquista del poder político por la capa socialmente privilegiada de aquel estamento, la burguesía propietaria. Ya durante la revolución esa burguesía se había desarrollado rápidamente por medio de la especulación con las propiedades inmuebles de la nobleza y el clero, confiscadas y luego *vendidas*, y por medio de la estafa a la nación con los suministros militares. Precisamente el dominio de esos estafadores fue lo que llevó a Francia y a la Revolución, bajo el gobierno del Directorio, al borde de la catástrofe, dando así a Napoleón el pretexto para su golpe de Estado. Por todo eso en la cabeza de Saint-Simon la contraposición entre el tercer Estado y los estamentos privilegiados tomó la forma de una contraposición entre "trabajadores" y "ociosos". Los ociosos no eran sólo los viejos privilegiados, sino también todos los que vivían de rentas sin participar directamente en la producción y el comercio. Y los "trabajadores" no eran sólo los asalariados, sino también los fabricantes, los comerciantes y los banqueros. Los ociosos habían perdido la capacidad de dirigir intelectualmente, así como la del mando político: esto estaba claro y había sido definitivamente sellado por la Revolución. Y las experiencias del Terror probaron, en opinión de Saint-Simon, que los desposeídos no tenían tampoco aquella capacidad. ¿Quién iba, pues, a dirigir y gobernar? Según Saint-Simon, la ciencia y la industria, ambas reunidas por un nuevo lazo religioso destinado a restablecer la unidad de las concepciones religiosas rota desde la Reforma, un "nuevo Cristianismo" necesariamente místico y rigurosamente jerárquico. Pero la ciencia quería decir los eruditos de escuela, y la industria eran ante todo los burgueses activos, los fabricantes, los comerciantes, los banqueros. Los burgueses, ciertamente, debían convertirse en una especie de funcionarios públicos, o fiduciarios sociales, pero mantendrían frente a los obreros una posición de mando y económicamente privilegiada. Señaladamente, los banqueros estaban llamados a ordenar la total producción social mediante la regulación del crédito. Esta con-

cepción correspondía plenamente a una época en la cual la gran industria, y con ella la contraposición entre burguesía y proletariado, estaba apenas naciendo en Francia. Pero lo que más subraya Saint-Simon es lo siguiente: lo que más importa siempre y en todas partes es mejorar el destino de "la clase más numerosa y más pobre" (*la classe la plus nombreuse et la plus pauvre*).

[Resumen del capítulo II de la tercera sección del *Anti-Dühring*]

Resumamos brevemente para terminar nuestro desarrollo:

I. *Sociedad medieval:* Pequeña producción individual. Medios de producción a la medida del uso individual, por tanto, espontáneos y limitados, mezquinos, de efectos enanos. Producción para el consumo inmediato, ya del productor mismo, ya de su señor feudal. Sólo cuando se produce un excedente de la producción sobre aquel consumo se ofrece en venta ese excedente y entra en el intercambio: producción mercantil, por tanto, apenas naciente; pero ya contiene en sí, en germen, *la anarquía de la producción social.*

II. *Revolución capitalista:* Transformación de la industria, primero por la colaboración simple y la manufactura. Concentración de los medios de producción, hasta entonces dispersos, en grandes talleres, y con ello transformación de medios de producción del individuo en medios de producción sociales, una transformación que no afecta en sus líneas generales a la forma del intercambio. Siguen vigentes las viejas formas de apropiación. Aparece el *capitalista:* en su condición de propietario de los medios de producción se apropia también los productos y los convierte en mercancías. La producción ha llegado a ser un acto social; el intercambio, y con él la apropiación, siguen siendo actos individuales, actos del individuo: *el producto social es apropiado por el capitalista individual.* Contradicción básica de la que nacen todas las demás contradicciones en las cuales se mueve la actual sociedad, y que la gran industria manifiesta abiertamente.

A. Separación del productor de los medios de producción. Condena del trabajador a trabajo asalariado de por vida. *Contraposición entre el proletariado y la burguesía.*

B. Creciente manifestación y creciente eficacia de las leyes que rigen la producción mercantil. Lucha sin freno de la competencia. *Contradicción entre la organización social en la fábrica y la anarquía social en la producción total.*

C. Por una parte, perfeccionamiento de la maquinaria por la competencia, convertido en necesidad para cada fabricante, y equivalente a una creciente exclusión de trabajadores: *ejército industrial de reserva.* Por otra parte, expansión ilimitada de la producción, también como ley necesaria de la competencia para cada fabricante. Por ambos lados inaudito desarrollo de las fuerzas productivas, exceso de la oferta sobre la demanda, superproducción, saturación de los mercados, crisis cada diez años, círculo vicioso: *sobreabundancia aquí de medios de producción y de productos — sobreabundancia allí de trabajadores* sin trabajo y sin medios de existencia; pero esas

dos palancas de la producción y del bienestar social no pueden unirse, porque la forma capitalista de producción impide que las fuerzas productivas actúen y que los productos circulen si no se han transformado antes en capital; y esto es precisamente lo que no puede ser por su propia sobreabundancia. Esta contradicción se ha agudizado hasta el absurdo: *el modo de producción se rebela contra la forma de intercambio*. Queda probada la incapacidad de la burguesía para seguir dirigiendo sus propias fuerzas productivas sociales.

D. Parcial reconocimiento del carácter social de las fuerzas productivas, reconocimiento que se impone a los mismos capitalistas. Apropiación de los grandes organismos de la producción y el tráfico primero por *sociedades por acciones*, luego por trusts, finalmente por el *Estado*. La burguesía resulta una clase superflua; todas sus funciones sociales son ahora desempeñadas por empleados a sueldo.

III. *Revolución proletaria*, disolución de las contradicciones: el proletariado asume el poder público y transforma, mediante ese poder, en propiedad pública los medios de producción sociales que se le están escapando de las manos a la burguesía. Mediante ese acto libera a los medios de producción de su anterior cualidad de capital, y da a su carácter social plena libertad de imponerse. Se hace posible una producción social según un plan predeterminado. El desarrollo de la producción convierte en anacronismo la ulterior existencia de diversas clases sociales. En la medida en que desaparece la anarquía de la producción, se anquilosa también la autoridad política del Estado. Los hombres, finalmente dueños de su propio modo de sociación, se hacen al mismo tiempo con ello dueños de la naturaleza, dueños de sí mismos: libres.

APENDICE II

REGISTRO DE NOMBRES PROPIOS

Este libro se terminó de imprimir el día 28 de febrero de 1968 en los talleres de *"La Impresora Azteca"*, *S. de R. L.*, avenida Poniente 140, número 681, Colonia Industrial Vallejo, México, 16, D. F.

Se imprimieron 3.000 ejemplares
y sobrantes para reposiciones